# Co-China 周刊

NO. 173
2014年9月26日

王羲之：兰亭序集 | 葛剑雄：我的“旧邦新命”观——兼谈中国传统文化的现代化 | 李新宇：反传统的理由 | 杜维明：超越启蒙心态




论坛

# 编者的话

过去几个月，Co-China 周刊月末版关注了前沿和未来，探讨那些正在蓬勃前进或受到热议的新概念（技术）。我们关心：那些迷人新概念的背后，是否有着未可知的“失控”可能性。

其实，身处技术飞速发展的当下，我们在对未知抱有浓烈兴趣的同时，也应问问自己：那些逝去的过往，是不是另一种“未可知”？经过了一轮历经大数据、人工智能、外星生命的遨游，新的一系列月末刊，让我们回头看一看、向内看一看，那些“礼义廉耻”、“三纲五常”、“断壁残垣”，在人们生活似乎耳熟能详的、专属我们的“传统”，究竟代表着什么。

中国传统文化一直饱受各类褒贬，五四以来“传统”的存废更被放置于国家存亡的高度，反传统思潮的范围之广、谴责之切，影响深远；五四时代的反传统主义者，造就了中国人与中国传统文化的疏离感，至今未能散去。而中国厚实璀璨的“传统”与“反传统”的角力，漫长、吃力，甚至于奇特。大多数时候，我们享受着所谓“上下五千年”文明璀璨的说辞，但如何看待传统，如何将这“五千年”放置在合适的位置，距离“五四”已近百年的今天，我们仍未有最佳的答案。当然，寻求答案并不是最终的目的，在过去、今天和未来的时间线上，如何让有着卓绝遗产的过去在今天发挥出应有的价值，让过去与现在正向循环，确是我们应当思考的问题。而要解决这样宏大而复杂的的问题，恐怕得起始于我们抱持怎样的“传统观”。

对于甘阳而言：“‘传统’是流动于过去、现在、未来这整个时间性中的一种‘过程’，而不是在过去就已经凝结成型的一种‘实体’，因此，传统的真正落脚点恰是在‘未来’而不是在‘过去’，这就是说，传统乃是‘尚未被规定的东西’，它永远处在制作之中，创造之中，永远向‘未来’敞开着无穷的可能性或说‘可能世界’。正因为如此，‘传统’绝不可能只等于‘过去已经存在的东西’，恰恰相反，传统首先就意味着‘未来可能出现的东西’——未来的人、未来的事、未来的思想、未来的精神、未来的心理、未来的意识、未来的文化、未来的一切。”扔掉过去对于杜维明而言，同样不可取，在他看来“传统对现代性并非只是起着抑制作用。恰恰相反，他们即是束缚力，又是加强力。”

将传统置于未来，或许是“中国传统的创造性转化”的一条可行之路。带着这样的“传统观”，本期月末版我们尝试与读者一起回望中国传统文化的发展之路，这是一个极其粗略与肤浅的梳理，甚至可称得上全未入门。但通过这样的方式，或许能让我们与自己更走近一步，更加了解：今天的中国，一切也许都有迹可循。

# 目录

# 【引】

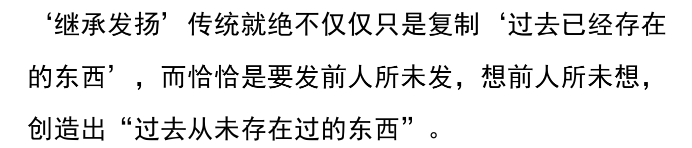
## 王羲之：兰亭序集

后之视今，亦犹今之视昔。

【回到目录】



# 甘阳：传统、时间性与未来






甘阳：中山大学人文高等研究院院长

传统问题实际上是文化讨论中的核心问题所在。百年来的中西古今文化之争，其理论上的争论焦点，差不多都落在这个问题上。八十年代重开文化大讨论，事实上也已经逐渐把这个问题推到了前台。从目前看来，国内外的许多论者似乎都持有一种相当普遍的所谓“反反传统”的态度或倾向。这种倾向认为，近代以来，尤其是五四一代的知识分子，由于把“现代化”与“西化”不恰当地等同了起来，以一种全盘否定的“反传统”态度来对待中国文化，因此在客观上“切断”了中华民族的“文化传统”，造成了所谓的文化传统的“断裂带”。既然中国文化的“传统”已经出现了“断裂”，那么今日的任务自然也就是应该去弥补这种断裂，以“接上”中国文化的“传统”。当然，这种态度是可以理解的。尤其是文学中的寻根意识，自有作家们的一番辛酸苦辣在内，其原因的复杂与今后实际走向的必然多重分化，实非一时所能说得清楚；从七十年代末的“伤痕文学”如此快地走到今日这种“文化文学”(我们姑且这么称之)，在中国当代文学史甚至中国当代文化史上如何评说，恐怕目前也还为时过早。我们这里想要说明的只是，在对“五四”进行再认识之时，必须对“传统”问题本身也进行一番再认识；八十年代的文化讨论，应该首先在理论上或方法论上对“传统”本身作出新的理解和认识，换句话说，当我们大谈“文化传统的断裂”时，当我们千方百计地企图“补接”文化传统时，不妨首先从理论上讨论一下这样一个基本问题：

究竟什么叫“传统”？究竟怎样才是或才能继承“传统”？

为了讨论的方便，我们在这里引入“时间性”(Zeitlicbkeit / Tem－porality)这个概念，其特点是带有过去、现在、未来这三个时间维度。我们现在可以问，从时间性上讲，所谓的“传统”究竟落在那一个时间维度上？

以往的通常看法实际上多半是把“传统”与“过去”等同了起来。尤其是那些特别强调传统的重要性的论者，他们所说的“传统”无非就是“过去”或说过去的东西。把“传统”看成是“过去”的观念，实质上隐含着一个通常不易觉察的假定，亦即把“传统”或“文



化传统”当成了一种“已经定型的东西”，当成了一种绝对的、固定化了的东西。也就是说，凡是“过去”没有的东西就不属于“传统”，“传统”成了象天上的月亮那样的万世不变的自然物体，而我们与传统的关系也就成了一种与固定不变的东西之间的关系，借用西人马丁·布伯(Martin Buber)的话说，就是一种“我与它”的关系，其特点是，不管我如何思考、如何行动，传统总是保持着它的自身同一性而始终不变：“它，总是它、它！”(参见布伯：《我与你》，爱丁堡一九三七年英译本)

这种把“传统”等同于“过去”，就必然会以牺牲“现在”为代价，因为这种传统观点是以“过去已经存在”的东西(尤其是所谓文化的价值核心、文化的心理结构等等)为尺度来衡量现在的文化是不是标准地道的中国文化“传统”，从而也就把现在纳入于过去的范畴，拉进了过去的框架；而现在既然已经下水，则未来自然也就不能不跟着入笼，由此，现在也好，未来也罢，统统都被装进了过去这宝瓶之中，统统只不过是那同一个恒定不变而又能循环往复的“过去”。诚然，许多人倒也都好谈“未来”，例如，“未来世界必定是中国文化的复兴”，“百千年后中国文化将会如何如何”之类，这种说法看上去似乎十分高瞻远瞩，能不拘泥于只从“现在”出发的功利实用考虑，而能从“未来”这深远的前景出发来筹划中国文化，实际上，这完全是一种“幻相”，因为这种种说法恰恰正是在从“过去”看“未来”，而不是从“未来”看“过去”，其根本原因就在于，他们所说的这个“未来”、所说的这个“百千年后”，实际上仍然只不过是那个“过去”，再过一万年，也永远还是那个“过去”！所谓的“未来”早就已经被根据“过去”的标准量体裁衣、切削成型，它与“过去”了无区别，只不过是“过去”的翻版而已。

以上种种，我们称之为“过去式的思维方式”或“过去式的生活态度”，其根本特点就是严重地缺乏现实感，缺乏自我意识。这种“过去式的思维方式”或“过去式的生活态度”大概与我们历来的时间观有关，我们将之称为“过去型的时间观”，亦即人们总是习惯于把“过去”这一维当作“时间性”和“历史性”的根基、本质、核心，因此一谈到“传统”、“文化”这些在时间中和历史中存在的东西，首先就十分自然地到“过去”中寻找，尽管“过去”实际上早已过去了，但人们总力图在“现在”中把这个“过去”挖掘出来，复制成型，并把这个“过去”再投影到“未来”上，因此，继承传统成了复制过去，光大传统也无非加大投影。久而久之，也就必然形成了一种以过去为中轴的内循环圈，现在和未来都被划地为牢绕着过去作向心运动，在过去这巨大的向心引力下，现在和未来的任何一点新的可能性均被吞噬、碾碎、消化、瓦解，“现在”与“未来”实际上根本就已不复存在，因为它们全都被“过去化了”。这种循环我们可称之为“过去式封闭型内向循环”、“过去型时间观”、“过去式思维方式”或“过去式生活方式”。海外许多学者近年来常常爱用“忧患意识”这个概念，意思是说，儒家文化的起源在很大程度上是与对“郁郁乎文哉”的周代文化竟会衰败没落感到无比“忧患”有关，因此，“忧患意识”—



—担心过去的文化不复再传——也就构成了历来儒家文化的一个重要特点。这个说法我们非常赞成，因为所谓的“忧患意识”恰也就是我们所说的“过去式”思维观和生活观。不过海外许多学者似乎对这种“忧患意识”评价很高，并且也象古人那样非常“忧患”中国在现代化之后，中国文化还能否成其为中国文化；我们却恰恰相反，不但没有这种“忧患意识”，也不大理解这种“忧患意识”，因为在我们的心目中，中国的过去要是没有这种杞人忧天式的“忧患意识”，那么我们现在大概也不必为现代化而“忧患”了。

与上述这种传统观完全相反，我们认为，“传统”是流动于过去、现在、未来这整个时间性中的一种“过程”，而不是在过去就已经凝结成型的一种“实体”，因此，传统的真正落脚点恰是在“未来”而不是在“过去”，这就是说，传统乃是“尚未被规定的东西”，它永远处在制作之中，创造之中，永远向“未来”敞开着无穷的可能性或说“可能世界”。正因为如此，“传统”绝不可能只等于“过去已经存在的东西”，恰恰相反，传统首先就意味着“未来可能出现的东西”——未来的人、未来的事、未来的思想、未来的精神、未来的心理、未来的意识、未来的文化、未来的一切。因此，“继承发扬”传统就绝不仅仅只是复制“过去已经存在的东西”，而恰恰是要发前人所未发，想前人所未想，创造出“过去从未存在过的东西”，从我们今日来说，就是要创造出过去的中国人不曾有过的新的现代的“民族文化心理结构”；而所谓“批判的继承”，也就并不只是在“过去已经存在”的东西中挑挑拣拣，而是要对它们的整体进行根本的改造，彻底的重建。

根据我们的传统观，传统既然是“尚未被规定的东西”，传统既然是永远在制作之中，创造之中，那么我们每一代人自己“现在”的存在就都不是一种可有可无的偶然存在，不是“过去已经存在的东西”之自然延续，不是仅仅作为“过去”的文化心理结构之载体、导体才有资格被“传统”所接纳，而是对“传统”具有着一种“过去”所承担不了的必然的使命，这使命就是：创造出“过去”所没有的东西，使“传统”带着我们的贡献、按照我们所规定的新的维度走向“未来”，用当代解释学(Hermeneutics)大师伽达默尔(H－G.Gadamer)的话来说就是：“传统并不只是我们继承得来的一宗现成之物，而是我们自己把它生产出来的，因为我们理解着传统的进展并且参与在传统的进展之中，从而也就靠我们自己进一步地规定了传统。”(伽达默尔：《真实与方法》，纽约一九七五年英文版第261 页)换言之，传统、文化、历史都不是什么超乎我们之外或之上的“非时间的”自然持存之物，而是与我们每一代人在每一特定时间中的所作所为内在相联的，并且就是由我们每一代人在每一具体时间内对它们的理解、改造、创造所构成的，用当代解释学的术语来说，它们都是“有效应的历史”，也就是说，每一代人都对传统、文化、历史起着特定的作用，产生着特定的结果、效果、效应，从而在这一特定历史时间中有效地影响着、制约着、改变着传统、文化、历史。所谓的“传统”、“文化”等等，就是这样在每一代人所创造的新的结果、效果的影响下而不断地改变着、发展着，因此“不能得出这样的结论：



文化传统应当被绝对化和固定化”(伽达默尔：《哲学解释学》，加利福尼亚大学出版社一九七六年版第 30 页)。

我们前面说，“传统”的真正落脚点是在“未来”这一维，也就是要强调“传统”具有着无限广阔的可能性与多样性，而不能被拘囿于一种僵死固定的“模式”或“结构”之中。确切地说，我们所理解的“传统”，就是在“过去”与“现在”的不断遭遇、相撞、冲突、融合(新的同化旧的)之中所生发出来的种种“可能性”或说“可能世界”，而这些“可能性”也就是我们所理解的“未来”。在我们看来，唯有这种既立足于当下此刻同时又敞开着无限可能性的运动过程才是“真的”未来。与此同时，“真的”“现在”之本质就在于：它能使过去服从自己，又使自己服从“未来”，亦即不断把“现在”变成“过去”，以新的“现在”与旧的“现在”相对立、相抗争，从而使“过去”和“现在”都不断地走向“未来”，不断地敞开、扩大可能性的国度，而所谓的“传统”正就是这样一种“过去与现在不断交融会合的过程”(同上第 258 页)，亦即不断走向未来的过程。正因为这样，所谓的“过去”也就能够成为一种“真的”过去了：过去在这里已经不再是一种僵死固定的现成之物，而是成了不可穷尽的可能性之巨大源泉，这才是“真的过去”之本质所在，这也就是我们的“过去”与前一种传统观的“过去”之根本区别所在。

由此也就可以看到，我们强调传统的真正落脚点是在“未来”这一维，恰恰不是要扔掉“过去”，相反，倒不如说正是要强调必须一次又一次地返回到“过去”之中，亦即不断地开发、开采“过去”这巨大的可能性源泉，“过去”的本质正寓于“未来”之中，正存在于“过去不曾存在的东西”之中，而不象通常所以为的那样是存在于“过去已经存在的东西”之中。如果用一个简单的公式来表述，我们不妨说，真正的过去大于“过去已经存在的东西”，而等于“过去已经存在的东西”加“过去不曾存在的东西”，之总和；同样的，真正的现在大于“现在已经存在的东西”，而等于“现在已经存在的东西”加“现在不曾存在的东西”之总和；换句话说，真的过去、真的现在，与真的未来实是同一不二的东西，它们都具有一种“超出自身”的性质，都具有一种“向着可能性去存在”的动态结构——正是在“可能世界”这伟大的国度中，过去、现在、未来的时间界限被完全打破了，它们不再各自固着于自己所处的地平线上，而是彼此交融、你我不分，形成为时间性之“地平线的交融会合”，亦即构成了一个巨大的共同的时间性地平线。在这种“时间性地平线”上，时间的自然次序似乎被颠倒了：在自然秩序中，时间总是呈现为“历时性”结构，亦即总是从过去流向现在流向未来；然而在我们所说的时间性地平线上，时间却呈现为“共时性”或说同时性的结构，亦即过去、现在、未来都“同时化”在未来这一维中，我们把时间的这样一种“同时化”结构称之为时间的真正“时间化”，亦即所有的时间瞬点都被“未来化”了，因而也就可以说时间似乎是从未来走向现在走向过去的。我们把这种时间观称之为“未来型时间观”，亦即把“未来”这一维作为“时间性”和“历史

性”的根基、本质、核心，总是从“未来”这一维来理解“现在”与“过去”；因此，对于“传统”、“文化”这些在时间与历史中存在的东西，我们总是把它们看成为首先存在于“未来”之中的永远有待完成的无穷大有机整体或有机系统。在这种有机整体中，“过去已经存在的东西”只不过是其中的一个部分或一个要素而已；显而易见，这种“过去已经存在的东西”不但不能规定整个系统亦即整个“传统”或“文化”的意义，不能规定“现在”与“未来”出现的其他部分或要素的意义，而且甚至都不能决定它自身的意义，因为它的意义只能由它在整个系统中的地位所决定，只能由它与其他部分其他要素的关系所决定。

如果把“文化”、“传统”看成有机整体或有机系统，今日许多论者津津乐道的所谓“还孔子的本来面貌”、“还儒学的本来面貌”，在作者看来也就只是毫无意义的语词，因为孔子也好，儒学也好，都没有什么自身不变的“本来面貌”，它们的面目都是在历史与时间中不断地塑造着又不断地改变着的，每一代人都必然地要按照自己的要求来重新塑造、修正、改变孔子与儒学的面貌：汉代有董仲舒的孔子，宋明有朱熹的孔子，晚清有康有为的孔子，五四一代有鲁迅、胡适的孔子，今日又有李泽厚的孔子……，因此，真正的问题就根本不在于孔儒的“本来面貌”是什么，而是在于，孔儒之学在二十世纪的中国究竟还能起什么作用？更确切地说就是，孔儒之学能够成为中国现代文化系统的主干和核心吗？今日中国文化还能沿着“儒道互补”的路数走下去吗？二十世纪以后中国文化的“传统”还能以儒家文化为象征和代表吗？

我们的回答是断然否定的。在我们看来，如果还是那样的话，那就只能表明中国文化的系统仍然是“过去已经存在的”那个系统，因为它缺少足以标志其“现代”特征的新的要素来作为它的核心和主干。毫无疑问，儒道文化在今日以及今后都仍将作为中国文化的组成部分并起着作用，但是问题在于，在今日以及今后，它们在中国文化系统中的意义或地位当与“过去”截然不同。中国文化的“传统”在今后将远远大于儒、道、释的总和，而有其更为广阔的天地和更为宏伟的气象，所以即使在“现代化以后”或“后工业社会”的中国文化，也不会是什么“儒家文化的复兴”(这种说法在我们看来未免太小家子气)。这里有必要强调的是，我们与国内外许多论者的主要分歧，根本不在于是抛弃还是保存、否定还是肯定儒家文化，也不在于是肯定得多与否定得多、注意积极的多与注意消极的多之间的区别，而是在于“如何保存”这个问题上。在我们看来，必须把儒道文化都带入一个新的更大的文化系统中，而不能仍然把儒道文化本身就看成是中国文化的整体系统，然后试图以此为本位来吸取、同化新的文化因素(例如许多人今日幻想的再来一次当年儒学同化佛学的“壮举”)。也就是说，我们不能再把儒家文化继续当成“中国文化的基本精神”，而必须重新塑造中国文化新的“基本精神”，全力创建中国文化的“现代”系统，并使儒家文化下降为仅仅只是这个系统中的一个次要的、从属的成份。在我们看来，唯有这样才能真

正克服儒家文化曾经起过的消极的甚至反动的作用，唯有这样才是真正光大中国文化的“传统”。然而在许多论者那里却恰恰相反，在他们看来，似乎唯有使“中国文化的基本精神”始终维持儒家文化的基本精神，才称得上是继承发扬了中国文化的“传统”，否则便是“切断”、“割断”了中国文化的“传统”——时下对“五四”的种种流行评论正都由这种“传统观”而来。从这样一种传统观出发，论者们自然也就十分合乎逻辑地试图仍然以儒家文化(或儒道并举)作为中国现代文化系统的基础和核心，从而他们的工作重点自然也就十分合乎逻辑地放在力图分清儒家文化中好的、积极的方面与不好的、消极的方面上(其基本套路说到底无非是力图把“内圣之学”与“外王之道”区别开)，这种企图的用意不可谓不好，然而在我们看来却未免太天真了一些，其结果也可能是徒劳的，因为文化是一个有机联系的整体系统，一个脱离这整体系统的孤立因素，谈不上什么绝对的好与不好，积极与消极，一切都以它在系统中的地位和作用为转移；在我们看来，只要中国文化的整体系统没有发生根本的变化，只要儒家文化仍然是中国文化系统的主体和基础，那么儒家文化在历史上曾经起过的那些消极反动作用就不可避免地仍然会起作用。

我们正处于中国历史上翻天覆地的时代，在这种巨大的历史转折年代，继承发扬“传统”的最强劲手段恰恰就是“反传统”！因为要建立“现代”新文化系统的第一步必然是首先全力动摇、震荡、瓦解、消除旧的“系统”，舍此别无他路可走。五四这一代人正是担当起了这一伟大的历史使命，在我们看来，五四不但没有“切断”、“割断”中国文化的“传统”，恰恰相反，正是他们极大地宏扬、光大了中国文化的“传统”！因为五四这一代知识分子不但“消解”了“过去”的中国文化系统，而且正是他们开辟、创造了整整一代辉煌灿烂的中国新文化！五四的文化正就是我们所说的中国“现代”文化形态的雏形！五四这一代中国知识分子，正是中国文化在现代将有一伟大腾飞的第一代“历史见证者”！真正的问题根本不在于“五四”这一代人“否定得多、肯定的少”、“隔断了民族文化传统”，而是在于，五四知识分子只是为中国新文化砌下了第一块基石，还来不及也不可能彻底完成建设中国“现代”文化系统的任务，这个使命历史地落在了八十年代中国知识分子的肩上。因为中国的现代化今日已经真正迈开了它的步伐，有幸生活于这样一个能够亲手参与创建中国现代文化系统的历史年代，难道我们还要倒退回去乞灵于五四以前的儒家文化吗？！

天不负我辈，我辈安负天？！

【原文链接】 【回到目录】



# 【我们的传统】

## 葛剑雄：我的“旧邦新命”观——兼谈中国传统文化的现代化



葛剑雄：教育部社会科学委员会委员

“

儒家传统文化，其基本的道德人伦，我认为是不变的，但是它的表达方式要变。这个变就是要适应现在，这个就是现代化的过程。

”

我们中国，是个旧邦。所谓旧，就是说她历史悠久。上溯到公元前二十一世纪，中国有四千多年的历史。尽管世界上有些国家的历史比我们长得多，如埃及、巴比伦。但是，我们从夏、商、周开始到现在，历史基本上是延续的。现在阿拉伯文化，从人到文化，到观念，完全都改变掉了。

之所以叫新命，是因为文化本身是发展的，《诗经》里面讲的“周虽旧邦，其命维新”，已经表达这个意思了。中国的传统文化发展到今天，已经发生了很大变化。我们今天讲的孔子的思想，其实已经不是当初孔子原始的思想。儒家文化发展的过程中，无论是涉及到的物质文明还是精神文明，其实都是不断变化的。

中国早期的文明是满天星斗，但是到了四千年、三千年这一阶段，大多数都聚集到黄河流域去了。因为从地理环境讲，当时的黄河流域，黄河中游、下游是最容易开发的。我们的先民就在开发的过程中成为华夏诸族，慢慢形成汉族。中国古代是一个农业国家，中国有一句话叫做“日出而作，日落而息”。农业最依靠节气，中国根据太阳，制定了二十四个节气。中国因为农业关系，天文学也非常发达。我们有着不少世界纪录，比如说中国是最早记录太阳黑子的，又比如说我们中国人测量日食、月食也是很早的。这都是因为最早的史官和巫师其实是合在一起的。天文官，也是史官，要记录天象。如果出现日食就表示皇帝或者国君被黑暗的势力遮住了，皇帝就是受了蒙蔽。这种天人感应，讲到了出神入化的程度，到底真的假的，我们不可断言。据说汉光武帝刘秀一次碰到了没有当皇帝之前的老朋友严子陵，两个人谈得很投机，一起睡觉，谈到后来睡着了，严子陵就把腿搁到刘秀的肚子上了。据说第二天早上，天文官就报告昨天晚上星象有变，客星侵入紫微座，紫微座

是皇帝的地方。总之，农业民族要维持这样的统治，需要采取种种措施，其中一点就是借助于自然的力量，这样慢慢就形成了儒家文化的传统核心。

另外，儒家文化的核心是一种理性的等级制度，这种等级制度的维持不是依靠暴力，而是依靠一种人伦道德。诸如《大学》里面讲的修身、齐家、治国、平天下。因为农业生产，单独个人的生产有困难，就要集体进行生产。等到后来情况变了，生产力到一定的程度，单独的家庭对统治者更加有利。因为统治者征收赋税，是根据家庭为单位的。而且，一个孩子成年了以后，强制他分家，实际是迫使他提高生存的能力，所以小家庭就逐步成为时尚。这些东西都揭示了农业社会不同的发展阶段。

再比如，中国很多伦理是建立在一个孝的基础上，孝是有特殊内容的。孝不仅仅是包括对父母、对长辈的尊敬，而且基本维持着一个家庭内部的等级制度。一直到清朝，有一个法律罪名，就是“忤逆罪”。如果子孙打父母，打祖父祖母，这就叫做大逆不道，非但要判死刑，甚至可以凌迟，也就是千刀万剐。匈奴人则不一样，匈奴靠打仗，年纪大的打不动了，就不再受到尊重。在匈奴那里，为了保持人口的绵延，就必须充分利用女性的生育能力。但是汉族因为人口众多，这些都是不允许的。但是也有例外，南北朝的时候，由于人口大减，皇帝却把寡妇都组织起来送到前线，去嫁给将士，稳定军心。中国开始正式大规模地讲究守节是在宋朝。欧阳修《五代史》上记载有个寡妇因为别人拉了一下她的手臂就把自己的手给砍掉了。到了明朝、清朝，这种贞操观念更厉害，这些是因为中国的人口在汉朝时候只有六千万，到北宋已经突破一亿。到明朝的话，人口已经有了两亿，到清朝鸦片战争的时候是四亿。这就是原因，文化因现实而变，因时代而变，是新命。

我们的传统文化有很多是没有办法被后人所取代的，这是它的价值。但另一方面，我们的传统文化要不断地发展，就必须要吸收其他文化的精华。汉族有许多东西是外来的，比如凳子，孔子讲课时弟子都是席地而坐的，凳子是胡人发明的。韩国人、日本人固守着我们华夏的传统，到现在一部分人还习惯于席地而坐。再有就是以前男人下面穿的是裙子，不穿长裤，所以到了战国时候赵武灵王的一个著名的改革叫胡服骑射，学习骑马，学习穿胡人的衣服，有利于行动和打仗。到了近代，工业化、城市化对传统文化的冲击是中国以前几千年来从来没碰到过的。工业化的生产下面，农业社会的许多观念都变化了。我们知道，实际上从明朝开始，传教士进来以后，中国传统观念就开始受到冲击。在变的过程中间，我们国家大多数知识分子开始不承认外来文明，认为外国人的地方是蛮夷之地。清朝有个湖南人叫郭嵩焘，当时派他去做驻英国大使，湖南人觉得这个人竟然到蛮夷的地方去，要开除他的省籍。后来去的人多了，特别是清朝派人考察回来，才逐渐改变了对外国的看法。发展到今天没有哪个人说不能学外国的文化，但是现在关键是怎么看待我们这个传统文化。根据马克思的观点，他说文化有不变的，有变的。

文化的根源是人性，人性是不变的。所以，儒家传统文化，其基本的道德人伦，我认为是不变的，但是它的表达方式要变。这个变就是要适应现在，这个就是现代化的过程。我们中国到现在为止，还没有适应工业化或者后工业化的社会，因为时间很短，而我们社会真正进入工业化和后工业化是在改革开放以后。之前在中国的民间，作用最大的一种观念就是“因果报应”，所谓“善有善报，恶有恶报”，维持传统社会的基本就是依靠这种观念。但是今天，我们把这些观念叫做迷信，统统都破除了，那么我们拿什么来代替呢？

今天我们讲传统的时候，我想提出一个问题：我们这个传统要不要创新？中国未来会不会产生宗教？我们未来如果仅仅靠传统的孔孟的言论，能不能使大家形成一个比较一致的信仰？这些都是值得我们考虑的。我有这样的信念，随着我们国家改革开放的加深，这个社会的变革必定会逐步产生与这个变革相适应的，与我们这个社会相适应的一种积极健康的生活方式。那么在这个前提下，让我们充分地发挥传统文化的优势，来使我们这个民族内部更加和谐，对外更加亲和，在人类历史上发挥更大的作用。这就是我想讲的“旧邦新命”。

（作者为复旦大学教授。本文根据作者演讲稿摘编，未经作者审阅）

【原文链接】　【回到目录】

# 【我们的反传统】

## 李新宇：反传统的理由





李新宇：南开大学教授

新文化运动之所以反传统，根本理由就是中国传统“吃人”。因为传统“吃人”，觉醒的知识分子当然要激烈地反传统。而反传统的目的不过是梦想中国人能够逃离几千年的“人肉筵宴”，结束“暂时做稳了奴隶”和“想做奴隶而不得”的“两种时代”的循环，进入前所未有的第三样时代，像人一样地生活。

”

一

五四新文化运动以反传统着称。在此以前的中国历史上，虽然也出现过一些反传统的人物，出现过一些反传统的现象，但从未有过象五四新文化运动那样的阵势，也从未有过那样激烈的态度。正因为这样，五四新文化运动对传统的批判一直是个有争议的问题。在世纪之交的中国思想文化界，民族主义和文化保守主义成为一种时髦。人们在大力弘扬传统之际，就很容易发现五四的罪恶：整体反传统，全盘西化，割断了民族文化的血脉，造成了传统的断裂，葬送了民族文化自我……因此，在很多人眼里，反传统已经是五四新文化运动无可饶恕的罪行。那些最响亮的批判之声人们大概耳熟能详：新文化运动方向的选择是错误的；新文化运动带来了“秩序危机”；白话文运动是“弑母行为”，“无异于要埋葬几千年中华民族的存在”；等等。

在这种情况下，一些试图守护五四新文化的人为新文化运动进行了辩护，其精神让一切认同五四新文化的人为之感动。然而，这些辩护常常是这样进行的：五四没有打倒孔家店，没有全盘反传统，鲁迅决非真的提倡不读中国书，胡适决不主张全盘西化，新文化运动是对传统文化最好的继承和发扬……人们试图否认新文化运动对传统的否定，努力把五四解释为中国传统文化内部分化出来的一种反主流力量，并因此断定五四是“真正的国粹”。

面对这种现象，我们有理由怀疑：这是历史的事实吗？五四新文化运动的意义究竟在于反传统还是在于继承和发扬传统？只要正视历史的事实，大概应该承认，五四新文化运动的领袖们——至少是陈独秀、胡适、鲁迅、李大钊、钱玄同等人，对传统文化的批判和否定是激烈的、决绝的、整体性的。他们的行为使上述的辩护者无法为之有效地辩护，结果是



让人感到象当年章士钊为陈独秀所作的辩护一样，好心好意要为陈独秀做无罪辩护，结果却让陈独秀无法接受，不得不当场反驳。

今天，五四新文化运动的当事人都已作古，当然不可能从坟墓里爬出来申辩，但是，只要面对历史的真实，我们就应该承认，无论“全盘反传统”还是“整体反传统”，作为一种基本判断，决非是对五四的诬陷。它没有冤枉五四，而是对五四精神相当准确的一种把握。五四新文化运动对中国传统的否定是激烈的，也是整体性的。它轰向传统的炮火并没有对目标进行一分为二的处理，在进行批判的时候也很少想到继承。至于是否“全盘”或是否“彻底”，争辩实无多大意义，因为作为一种文化运动，即使在理论上主张全盘反传统，事实上也无法做到，正如人们无论怎样主张全盘西化，全盘西化都是不可能的。但是，作为一种倾向性的描述，“全盘反传统”、“彻底反传统”、“整体性反传统”应该都没有多少问题。

我想说明的是：对于五四新文化的守护者而言，需要进行的不是这样的辩白。因为一旦陷于上述辨白，就意味着新文化运动只有不全盘反传统才是合法的，而一旦被证明是全盘反传统的，或者说是全盘西化的，它就失掉了全部的合法性。这就意味着承认了一个前提：传统是不可否定的。可是，有什么东西能赋予传统以不容否定的神圣地位？新文化运动的先驱们没有承认这一前提，新文化的守护者同样没有必要认可这一前提。

因此，值得争辨的问题不是五四是否全盘反传统，而是全盘反传统这一文化选择是否具有合法性。那么，一个关键问题是：新文化运动为什么反传统？反传统的理由是什么？

**二**

在《〈新青年〉罪案之答辩书》中，陈独秀说：“本志同仁本来无罪，只因为拥护那德谟克拉西（Democracy）和赛因斯（Science）两位先生，才犯了这几条滔天的大罪。要拥护那德先生，便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理，旧政治。要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教。要拥护德先生，又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。”[1]也就是说，他们之所以要反传统，是因为拥护民主与科学。

这一解释虽然在五四之后的历史上被普遍接受并广泛传播，但显然并不令人满意。胡适认为：“这话虽然很简明，但是还嫌太笼统了一点。假使有人问：'何以“要拥护德先生，又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学呢？'答案自然是：'因为国粹和旧文学是同德赛两先生反对的。'又问：'何以凡同德赛两先生反对的东西都该反对呢？'这个问题可就不是几句笼统简单的话所能回答的了。”[2]的确，民主与科学本身的合法性并非无须论证的。面对传统与科学民主的对立，人们完全可以作出相反的选择：要传统而不要民主！要传统而不要科学！事实上，在 20 世纪的中国历史上，这么做的一直不乏其人。



所以应该承认，胡适的思考展开了一个重要的深入点。因为民主和科学毕竟只是新文化运动的旗帜，或者说是新文化运动的途径，而不是新文化运动的最终目的。就象各种主义、制度和思想方法一样，它只能是手段和途径，是为目的服务的，而本身并非目的。可是，胡适没有沿着这个方向去回答“何以同德赛两先生反对的东西都该反对”这一问题，没有去解释选择德先生和赛先生的理由，而是转了一个弯，在另一层面上展开了自己的论述。他说：“据我个人的观察，新思潮的根本意义只是一种新态度。这种新态度可叫做'评判的态度'。”“评判的态度，简单说来，只是凡事要重新分别一个好与不好。”他告诉人们：对于世俗相传下来的制度风俗，要问“这种制度现在还有存在的价值吗？”对于古代遗传下来的圣贤教训，要问“这句话在今日还是不错的吗？”对于社会上公认的行为与信仰，要问“大家公认的，就不会错了吗？人家这样做，我也该这样做吗？难道没有别样做法比这个更好，更有理，更有益的吗？”在胡适看来，这种对传统的质疑即“评判的态度”。他认为新思潮的意义就在于这种“评判的态度”，即尼采说的“重新估定一切价值”。胡适把新思潮的意义概括为“研究问题，输入学理，整理国故，再造文明”。在这四者中，前三者都是手段，“再造文明”是目的。 [3]

胡适的回答向前推进了一步，给科学与民主找到了一个落脚之处：提倡科学和民主也罢，重新估定一切价值也罢，目的都是“再造文明”。而且，科学与民主正是蓝图中的新文明的重要标识。对于一个运动来说，目的标识是重要的。否则就容易失掉质的规定性，甚至因为失掉明确目标而走向歧途。正如有人把新文化规定为反帝反封建的文化，就抽掉了建设的目标，使其结果成为无法预料的未知数。因为慈禧太后和义和团都反帝，奴隶制度的迷恋者也要反封建。如果一种文化运动只是强调反帝反封建，就无法排除包括回到奴隶制时代在内的多种可能性。然而，像陈独秀一样，胡适仍然没有触及根本。

进一步的问题必须回答：为什么要“再造文明”？因为人们完全可以反问：中华民族有五千年光辉灿烂的文明，为什么需要“再造”？

把创造新文明当作无须论证的目的，从中可见那一代人思想中的进化论影子和发展主义的文明史观。在世纪初特定的思想背景上，再造文明也许本身就已经具有了合法性。然而，从根本上说，这种回答是不够的。因为新文明并不能因其“新”而获得合法性，旧文明也并不因其“旧”而丧失合法性。“再造文明”的合法性并非无须论证的。

之所以需要“再造文明”，显然是因为旧文明不好。那么，旧文明到底好不好？它的不好在哪里？这是新文化运动必须回答的问题。因为正是对这个问题的回答决定着反传统是否具有合理性和必要性。



三

事实上，新文化运动的实践已经做出了回答：中国的旧文明不好，因为它是“吃人”。

新文化运动的领袖们系统审视了传统文明，对其方方面面进行了重估，如：孔教问题、伦理问题、文学改革问题、戏剧改良问题、国语统一问题、女子解放问题、贞操问题、婚姻问题、父子问题、教育改良问题，等等。在人类健康文明的比照之下，他们发现了中国人的生存惨状，发现了几千年传统文明的血腥，发现了人的尊严被践踏、人的权利被剥夺、人性被扭曲的千年悲剧。于是，他们试图改变这样的现状，梦想结束这样的历史，让中国人也像人一样生活。

在发表于《新青年》创刊号的《敬告青年》中，陈独秀对青年提出了六个方面的要求。第一点就是“自主的而非奴隶的”。他认为人应该“各有自主之权，绝对无奴隶他人之权利，亦绝无以奴隶自处之义务。”他说：“奴隶云者，古之昏弱对于强暴之横夺，而失其自由权利者之称也。自人权平等之说兴，奴隶之名，非血气所忍受。”“解放云者，脱离夫奴隶之羁绊，以完其自主自由之人格之谓也。”这些观念当然不属于中国传统，而是属于西方近代文明。透过这样的观念看中国，陈独秀发现国人都处于奴隶状态。他甚至指出：“忠孝节义，奴隶之道德也；轻刑薄赋，奴隶之幸福也；称颂功德，奴隶之文章也；拜爵赐第，奴隶之光荣也；丰碑高墓，奴隶之纪念物也。”也就是说，即使是高官厚禄的仕途通达者，也仍然是可悲的奴隶。因为“个人独立平等之人格，消灭无存，其一切善恶行为，势不能诉之自身意志而课以功过”。陈独秀对传统文明的指控是它扼杀了人独立自主的人格，剥夺了人的自由权利，使人成为奴隶。在《东西民族根本思想之差异》中，陈独秀把中国传统社会认定为宗法社会，认为东方社会“自游牧社会，进而为宗法社会，至今无以异焉；自酋长政治，进而为封建政治，至今亦无以异焉。”他对这种宗法社会提出了四点指控：“一曰损坏个人独立自尊之人格；一曰窒碍个人意思之自由；一曰剥夺个人法律上平等之权利；一曰养成依赖性，戕贼个人之生产力。”

新文化运动最引人注目也最为人诟病的行为就是批判孔子之道。因为孔子的学说的确是中国文化的精髓和根本，否定孔子之道，无异于抽掉中国文化传统的筋骨。中国传统的核心是由帝王的政治专制和孔子的思想专制共同构成的，如果抽掉此二者，所谓中国传统文化，就只剩下了一堆皮毛。所以，从根本上维护中国传统者无论自觉还是不自觉，都必然要拼命维护此二者；而反传统者也必然要紧紧抓住此二者给予轰击。新文化运动对“孔子之道”进行了猛烈的批判，许多人都发表了文章，就连一向温和的胡适在给《吴虞文录》作的序言中也以激烈姿态称吴虞是“只手打孔家店的老英雄”，并且质问：“何以那种种吃人的礼教制度都不挂别的牌，偏爱挂孔老先生的招牌呢？正因为二千年吃人的礼教法制都挂着孔丘的招牌，故这块孔丘的招牌——无论是老店、是冒牌——不能不拿下来，捶

碎，烧去！”[4]考察新文化运动中的批孔之役，要点有二：一是反对以孔教为国教。其用意在于捍卫现代政治体制之下公民享有的思想自由和宗教信仰自由的权利。正如陈独秀在《宪法与孔教》文中所说：“盖宪法者，全国人民权利之保证书也，决不可杂以优待一族、一教、一党、一派人之作用。”“今效汉武之术，罢黜百家，独尊孔氏，则学术思想之专制，其湮塞人智，为祸之烈，远在政界帝王之上。”二是批判和否定孔子之道，特别是儒家的伦理原则。陈独秀曾反复申明批判孔子之道的理由：不适于自由民主的现代理念，不适于现代生活。他说：“现代生活，以经济为之命脉，而个人独立主义，乃为经济学生产之大则，其影响遂及于伦理学。故现代伦理学上之个人人格之独立，与经济学上之个人财产独立，互相证明，其说遂不可动摇；而社会风纪，物质文明，因此大进。中土儒者，以纲常立教。为人子为人妻者，既失个人独立之人格，复无个人独立之财产。父兄畜其子弟，子弟养其父兄。《坊记》曰：'父母在，不敢有其身，不敢私其财'。此甚非个人之道也。”[5]也就是说，他们之所以反对孔子之道，不是因为别的，而是因为孔子之道“非个人之道”，不是维护个人的权利而是剥夺个人的权利。

在这里，他用以比较和判断文明优劣的价值标准非常明确，是否有利于人的独立、自由、平等和权利。一种文明如果有利于个人的独立和自由，有利于个人权利的保障，就是好的，如果本土没有，就从外面拿来；反之，如果把人变成奴隶，扼制人的独立和自由，剥夺人的权利，就是坏的，无论它是什么样的祖宗牌位，也应该毫不留情地将其推倒。陈独秀和他的追随者们反传统的理由正在这里。

反传统的另一个重点是反对旧伦理。陈独秀称伦理的觉悟是“吾人之最后觉悟”，新文化运动的反对者对五四最猛烈的指责也是“铲伦常”、“禽兽行”。五四新文化运动对旧伦理、旧道德的批判是从各个方面进行的，男女问题，鼓吹妇女解放，抨击节烈观，讨论贞操问题，长幼问题，非孝，讨论“我们现在怎样做父亲”，都构成了对旧道德的否定。陈独秀说：“旧社会之道德不适于今世者，莫如尊上抑下，尊长抑幼，尊男抑女。旧社会所谓不道德者，乃不尊其所尊，抑其所抑者耳，未必有何罪恶可言。吾人今日所应尊行之真理，即在废弃此不平等不道德之尊抑，而以个人人格之自觉及人群利害互助之自觉为新道德，为真道德。”[6 ]在这里，个体生命之间的平等权利显然是问题的核心。对此，鲁迅有过精彩的说明：“有贵贱，有大小，有上下。自己被人凌虐，但也可以凌虐别人；自己被人吃，但也可以吃别人。一级一级的制驭着，不能动弹，也不想动弹了。”他从古代经典引出一套完整的等级制度作为证据：“天有十日，人有十等。下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台。”又从现实的实践运行揭示出它的巩固机制：最底层的台也仍然可以凌虐别人，因为“有比他更卑的妻，更弱的子在。而且其子也很有希望，他日长大，升而为'台'，便又有更卑更弱的妻子，供他驱使了。”“因为自己各有奴使别人，吃掉别人的希望，便也就忘却



自己同有被奴使被吃掉的将来。于是大小无数的人肉的筵宴，即从有文明以来一直排到现在，人们就在这会场中吃人，被吃，以凶人的愚妄的欢呼，将悲惨的弱者的呼号掩饰”。[7]

胡适认为，要看一个国家的文明，首先需要考察几件：第一，看他们怎样对待小孩子；第二，看他们怎样对待女人。经过考察，他说：“无论哪一点都可以宣告我们这个国家是最野蛮的国家。”[8]面对中国女性的命运，他说：“'把女人当牛马'，这句话还不够形容我们中国人待女人的残忍与惨酷。我们把女人当牛马，套了牛轭，上了鞍辔，还不放心，还要砍去一只牛蹄，剁去两只马脚，然后赶他们去做苦工！”因此，他得出的结论是：“全世界的人类里，寻不出第二国有这样的野蛮制度！”而且指出：“圣贤经传，全没有拯救的功用。一千年的理学大儒，天天谈仁说义，却不曾看见他们的母妻姊妹受的惨无人道的痛苦。”[9]面对中国文明对女人的残害，胡适写了《贞操问题》、《论贞操问题》、《再论贞操问题》、《论女子为强暴所污》、《美国的妇人》、《女人解放从哪里做起》、《大学开放女禁问题》、《女子问题》等一系列文章，中心主题是为妇女争取做人的权利和人格的尊严，为此，却不能不批判传统。他列举了一系列报纸新闻：唐烈妇在丈夫去世之后的三个月中九次自杀；一个未出嫁的姑娘因为未婚夫死亡而绝食七日；一个上海姑娘在听到未婚夫死讯几小时后吞了砒霜……按照中国传统的观念，她们都是女人的楷模，是学习的榜样。胡适却为此而无法压抑内心的痛苦和愤怒，挥笔哀悼这些无辜的死者，批判仍在流行的“全无心肝的贞操论”。他指出，俞氏女不过是信了荒谬的贞操迷信，所以要为未结婚的丈夫绝食而死，而那位在报纸上赞美这种迷信的人，却是早已丧失了人性。他惊异于共和国家竟然有褒扬节妇烈女的条例，因为以人道主义的眼光看来，褒扬节烈殉夫正是与杀人一样的罪恶。他说：“我以为我们今日若要作具体的贞操论，第一步就该反对这种忍心害理的烈女论，要渐渐养成一种舆论，不但永不把这种行为看作'猗欤盛矣'可旌表褒扬的事，还要公认这是不合人情，不合天理的罪恶，还要公认劝人做烈女，罪等于故意杀人。”[10]

在五四一代人中，鲁迅反传统的态度最为激烈，也最具整体性。原因在于他对传统文明的感受更深，因而更能抽象地把握它的实质，而不会被一些温馨的皮毛所欺瞒。在《狂人日记》中，鲁迅借狂人之口说：“我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每页上都写着'仁义道德'几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出来，满本都写着两个字是'吃人'。”这并不是一时的愤激之语，而是一个从传统中滚爬跌打中走来的思想者严肃而认真的结论。因为在那些清楚表达思想的论述文字中，鲁迅也做了同样的表达：“所谓中国的文明者，其实不过是安排给阔人享用的人肉的筵宴。所谓中国者，其实不过是安排这人肉的筵宴的厨房”。他又说：“中国人向来就没有争到过'人'的价格，至多不过是奴隶，到现在还如此，然而下于奴隶的时候，却是数见不鲜的。……任凭你爱排场的学者们



怎样铺张，修史时候设些什么'汉族发祥时代''汉族发达时代''汉族中兴时代'的好题目，好意诚然是可感的，但措辞太绕弯子了。有更其直接了当的说法在这里——一、想做奴隶而不得的时代；二、暂时做稳了奴隶的时代。”[11]无论对于历史还是对于现实，鲁迅的指控是：这种文明不把人当人，它践踏人的尊严，剥夺人的自由和权利。

由此可见，新文化运动之所以反传统，根本理由就是中国传统“吃人”。因为传统“吃人”，觉醒的知识分子当然要激烈地反传统。而反传统的目的不过是梦想中国人能够逃离几千年的“人肉筵宴”，结束“暂时做稳了奴隶”和“想做奴隶而不得”的“两种时代”的循环，进入前所未有的第三样时代，像人一样地生活。

**四**

一般情况下，问题至此已经解决，无须进一步讨论。然而，在中国语境中，问题到此并未解决。因为最高价值尺度的问题没有得到解决，以人为目的和最高价值尺度的思想没有确立，人的价值与尊严、个人权利的神圣性，这些在鲁迅、胡适、陈独秀等人那里早已确立的现代价值，在当下中国仍未形成共识。一些人总是自觉或不自觉地固守着一种逻辑：传统是不可否定的，彻底反传统自然是罪大恶极。他们拒绝考虑这样的问题：如果一种传统不把人当人，压抑人的自由，践踏人的尊严，剥夺人的权利，使人生活在地狱之中，这种传统也必须守护吗？如果一个民族的文化自我就是习惯于吃人和被吃，把野蛮和残暴当作天经地义，这种民族的文化自我也是不能丢掉的吗？

所以，关于五四新文化运动对传统的态度，无须停留于无意义的纠缠，而是应该从两个最基本的层面上予以解决：

一、事实的确认：五四新文化运动对传统的指控是否属实，即中国传统是否“吃人”。在这一方面，新文化的守护者似乎可以省一些力气，因为只要不忘五四新文化运动的遗产，取证的工作先驱们已经做过，证据非常充分。传统的守护者如果要有效地守护，首先应该做的是推翻五四新文化运动对传统的指控，证明中国传统没有“吃人”的罪行，证明它有利于人的生存、发展和自由权利。只要能够证明这些，新文化运动对传统的指控就是诬陷，当然应该彻底否定，陈独秀、胡适、鲁迅和一切反传统的人就都应该以诬陷中国传统的罪名钉在历史的耻辱柱上。

二、尺度的确认：五四新文化运动的价值尺度是否正确，即“吃人”是否非法。如果没有价值共识，即使面对同样的事实，也仍然会有不同的结论。比如一个法庭，如果没有“杀人有罪”的法律准绳，即使面对大量的证据，杀人者仍然可以理直气壮。所以，必须解决“吃人”合法还是非法的问题。传统的捍卫者如果无法推翻新文化运动对传统的指控，仍然要为传统辩护，就需要在价值层面上证明“吃人”的合法性。如果“吃人”的确有理，

而且光荣正确，传统当然要继续弘扬，胡适、鲁迅、陈独秀们自然罪不可赦，依然是民族历史的罪人。

然而，传统价值的守护者和弘扬者常常回避传统是否吃人的事实取证，而直接言说传统之伟大。好象吃人与否并不值得关注，好像值得关注的应该是枷锁和镣铐如何坚固、刽子手如何威武雄壮、烹调工艺如何精良、吃人者如何红光满面。更有什者，为屠刀的锋利而自豪，为杀人魔王所倾倒。这常常透露着一种非人道的野蛮时代的价值观。

新文化与旧文化的冲突说到底是两种价值观的冲突，同时也是两种基本立足点的冲突。一些传统价值的守护者也并非自觉地为专制主义或三纲五常张目，而是因为缺少人的基本立场。他们往往成为民族主义者或文化本位主义者，因而民族文化传统的神圣性成为不证自明的，甚至自觉不自觉地赋予它“吃人”的特权。为了传统，为了秩序，可以不顾人的生存和发展，可以不顾人的自由和权利。而新文化却不能认同任何力量阻碍生存和发展，也不能容忍任何力量剥夺个人的自由和权利。鲁迅说：“一要生存，二要温饱，三要发展。苟有阻碍这前途者，无论是古是今，是人是鬼，是《三坟》《五典》，百宋千元，天球河图，金人玉佛，祖传丸散，秘制膏丹，全都踏倒他。”[12]面对五四新文化运动，无论赞同还是反对，都必须首先注意这种根本的立场。

2002/1/20 长春 原载《东方文化》2002 年第 3 期

注：

[1]《〈新青年〉罪案之答辩书》，《新青年》6 卷 1 号。

[2][3]《新思潮的意义》，《新青年》7 卷 1 号。

[4]《〈吴虞文录〉序》，《胡适文集》第 2 卷,P610，北京大学出版社，1998。

[5]《孔子之道与现代生活》，《陈独秀文章选编》[上]，Ｐ153，北京，三联书店，1984。

[6]《答 ITM（社会道德）》，同上，Ｐ204。

[7][11]《灯下漫笔》，《鲁迅全集》第 1 卷，P216，213，北京，人民文学出版社，1981。

[8]《慈幼的问题》，《胡适文集》第 4 卷，P643。

[9]《祝贺女青年会》，《胡适文集》第 4 卷，P641。

[10]《贞操问题》，《胡适文集》第 2 卷，P504。

[12]《忽然想到》，《鲁迅全集》第 3 卷，P45。



【原文链接】 【回到目录】



# 雷颐：中国近代国家观念变迁与反传统思想源流



雷颐：中国社会科学院近代史研究所研究员

> 作为一种影响广大、深远的思潮，其发生、发展自有诸多社会性因素，然就思想史本身而言，却是近代中国国家观发生变迁的结果。

对以儒学为核心的中国传统的反思与批判，是近代以来非常重要的思潮之一。但长期以来，“五四反传统”、“五四启蒙”早成“定论”，认为反传统思潮的突然兴起与高潮皆是“五四”。然而，仔细考察历史则不难发现，对中国传统的反思与批判并非自五四始，至少从戊戌就开始了，而到辛亥革命前其论述已经非常成熟。大而言之，后来的“五四”反传统话语的广度、深度甚至激烈程度并未超越“戊戌－辛亥”时期。若再细究，向来被认为“温和”的梁启超、严复，恰恰是被认为非常激烈的反传统思潮的“奠基者”。

作为一种影响广大、深远的思潮，其发生、发展自有诸多社会性因素，然就思想史本身而言，却是近代中国国家观发生变迁的结果。

## 一、两种国家观念

所谓国家观念，实质是关于国家的权力来源，即国家权力的“合法性”（Legitimacy，又译作“正统性”、“正确性”、“正当性”或“合理性”）问题。政治学中国家权力来源的“合法性”并非指符合法律条文，不在于统治者自己宣称统治的合法性，而是指一整套全社会、包括统治者和绝大多数被统治者认可、认同的道理、规则和行为标准体系。马克斯·韦伯认为，被统治者服从统治者的支配有暴力、经济等因素，但是：“除了这些以外，通常还需要一个更深层的要素——对正当性的信仰。”每个权力体系“都会试图建立并培育人们对其正当性的信仰”。[①]

在人类历史上，先后出现了两种国家观念，即对国家权力“合法性”的两种话语。一是传统的以伦理为基础的国家观，由皇权神授推衍出“朕即国家”，而国家（统治者）是家长，被统治者是子民，“家长”对“子民”理论上具有无限的管理权与责任。二是现代以契约论为基础的国家观，认为国家、社会主要是以自然法为理论基础的人民联合起来订立



契约，出让部分个人权利成立国家，以保护人的自然权利。这种在、人民全体一致同意基础上签订契约成立的国家，是国家生成和存在的合法性来源。

中国传统的国家观则是家国同构的伦理论。长期的农业社会，使传统中国一直处于以“宗法为本”的社会结构，在这种传统的社会结构中，任何个人都不是一种独立的个人存在，而是存在于严密的“三纲五常”之中，君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲，在这种金字塔形的等级秩序结构中，君主高高在上，位于最顶端，是“天子”，其权力来自“神授”，因此有不容质疑的权力，其权威神圣不可侵犯，“个体”无条件地受其宰控，没有个性，更没有自由。这样，社会关系完全成为一种依附性“伦理”关系。以儒学为重心的传统文化从家族伦理中推衍出国家政治秩序，“国”不但与“家”紧密相联，且被看作是“家”的扩大。在这种伦理性国家观，理想的“国家”正如儒家经典《礼记•礼运》所说：“故圣人耐以天下为一家，以中国为一人者，非意之也，必知其情，辟于其义，明于其利，达于其患，然后能为之。”其意是圣人把整个天下看成是一个家,把整个国家当成是一个人，这并不是他们凭主观妄为的,而是能深入剖析其中的义理,明白其中的利害关系,擅长处理其中的种种弊端，然后才会有所作为。虽然期望“大道之行也，天下为公”，但毕竟是以“家”来喻“国”。《尚书》中有“天惟时求民主”，“简代夏作民主”，意为作民之主，为民之主，且将统治者与被统治者的关系定义为“父母”与“子女”的伦理关系：“惟天地万物父母。惟人万物之灵。亶聪明作元后。元后作民父母。”所谓“元后”就是君主；“天子作民父母，以为天下王”，君主对人民应该“若保赤子”。董仲舒《春秋繁露•郊义》说：“天子父母事天，而子孙畜万民。”总之，上天将民托付给“天子”，要天子像父母照顾、管理幼儿那样照管人民。但这实际上又为帝王将“天下”视为“家天下”、“一姓之天下”提供了合法性理论。陈寅恪先生在《王观堂先生挽词·序》中认为东汉班固的《白虎通·三纲六纪》确立的三纲六纪是中国文化的“定义”，意义为抽象理想最高之境“三纲六纪”从“男女有别”生出“夫妇有义”；“夫妇有义而后父子有亲，父子有亲而后君臣有正”。由父慈子孝推衍出君礼臣忠，从家庭伦理关系逐渐推衍出国家政治原则，个人与国家的关系犹如与家庭的关系一样，是一种无法摆脱的伦理关系。所以“天之本在国，国之本在家”，因此具有国家家族化的特点。这样，对家族的尽孝与对国家的尽忠便一以贯之，具有内在的逻辑关系，治国之道便与治家之方等同起来，“修身齐家治国平天下”成为传统士大夫梦寐以求的抱负。在这种家国一体的体制中，所有人都被纳入父子、君臣、夫妻这“三纲”之中，一张伦理纲常之网将个人紧紧束缚、镶嵌，将全社会紧紧笼罩起来。

现代国家观，是指产生于西方、以契约论和人民主权论为主要内容的国家观念。契约论当然有一发展过程，英国思想家霍布斯（Thomas Hobbes ）与洛克（John Locke）二人用自然法理论说明国家起源，认为国家是人民契约、让渡自己部分权利的产物，厥功至伟。由于

被授予权力的统治者也是契约的参加者，也要受契约束缚，如其违约，也要受惩罚，人们有权反抗，甚至重新订约，另立新的统治者。依据自然法则，伏尔泰（Voltaire）提出“人人自由，人人平等”理论。卢梭（J.Rousseau）的社会契约论明确提出国家主权应该永远属于人民。甚至政治观点一向谨慎的德国思想家康德（Immanuel Kant）， 也提出国家应建立在三个理性原则之上，即每个社会成员作为人都是自由的，作为臣民彼此是平等的，作为公民是独立的。因此有关个人与国家间的自由、平等、独立三原则也是公民承担国家政治义务的根本依据。

当然，这些思想家的思想、观点有许多重大不同和差异，但却有最基本的共同点，就是反对“王权神授”、主张国家的“主权在民”，从契约论、主权在民论证国家的合法性，这也是现代国家观念的主导思想。也就是说，如果一个国家的主权不在人民手中，也就丧失了合法性，人民可以重订契约。

**二、从“通上下”到权利观念的引入**

鸦片战争之后，现代国家观随着西方的“船坚炮利”的传入，也由少到多、由浅到深，一点点传了进来，是从对西方国家现代政治制度、机构的零星介绍了解开始的。

徐继畲的《瀛寰志略》、冯桂棻的《校邠庐抗议》、1876 年出使英国的郭嵩焘、因曾上书太平天国而流亡香港、英国的王韬、上海为外商当买办的郑观应、参加洋务运动的官员薛福成、同时代的马建忠、陈虬、陈炽等人都对议会作了不同程度的介绍。这些介绍，使国人对西方的议会制度有了初步的了解。但是，他们主要仍是从中国传统“通上下”、而主要不是从现代宪政限制君主权力的角度来理解议会制度的。随着时间的变化，一些先进之士对西方议会制度的了解逐渐加深，已开始触及到对政府权力的限制。但是，总体上他们仍是从君民“通上下”而不是从限制君主权力角度来理解议院的，所以认为议会制是使君主制度更加完善的工具性机构而不是与君主专制对立的制度，现代议会制度与中国传说中“三代”的良法美俗并无本质区别，甚至有人认为就是来源于中国上古。因此，他们的国家观念仍没有突破传统以伦理为基础的国家观。或者说，他们是新旧两种国家观念的中介，已经走到边缘，只要往前跨进一步，就由旧入新、从“伦理”到“契约”。

从伦理论国家观到契约论国家观这关键一步，是在戊戌维新时以引入现代权利观念跨出的。甲午战争，中国惨败于向来以中国为师的“蕞尔小国”日本，给中国人以莫大的心理刺激。日本君主立宪的制度，促使中国思想界在国家观念上跨出了本已到边缘的最后一步。

在维新时期，梁启超发表了一系列政治论文，批判旧的国家观念，介绍西方新观念。他说中国自秦始皇建立专制体制以后，法禁日密，政教日夷，君权日尊，而个人无权，举国无



权，结果是国威日损。而西方之所以民富国强，关键在其兴民权、开议院，人人有自由之权，国事决于公论。他认为："今之策中国者，必曰兴民权。"[②]"国之强弱，悉推原于民主。民主斯固然矣。君主者何？私而已矣；民主者何？公而已矣。"[③]"西方之言曰：人人有自主之权。何谓自主之权？各尽其所当为之事，各得其所应有之利，公莫大焉，如此则天下平矣。"相反，中国传统是："使治人者有权，而受治者无权，收人人自主之权，而归诸一人，故曰私……使以一人能任天下的当为之事，则即以一人独享天下人所当得之利，君子不以为泰也。"他特别强调："地者积人而成，国者积权而立。故全权之国强，缺权之国殃，无权之国亡。何谓全权？国人各行其固有之权。何谓缺权？国人有有权者，有不能自有其权者。何谓无权？不知权之所在也。"[④]虽然他是从强国的角度来宣传议院，但强调"人人有自主之权"，"国者积权而立"，可以说开始触摸到契约论国家观的实质。在湖南时务学堂的学生课卷批语中，梁启超更明确就君、臣、民三者关系提出新见解，君、臣都是为民办事者，君主好比店铺总管，臣相则是店铺掌柜，人民则是股东，国家的真正主人其实是人民。

谭嗣同写道："生民之初，本无所谓君臣，则皆民也。民不能相治，亦不暇治，于是共举一民为君。夫曰共举之，则非君择民，而民择君也。""夫曰共举之，则必可共废之。君也者，为民办事者也；臣也者，助民办事者也。"赋税都是取之于民，作为"为办民事之资"，"如此而事犹不办，事不办而易其人，亦天下之通义也。" 但在漫长的历史中，君主将国变成自己的私有财产，"国与民已分为二，吾不知除民之外，国果何有？无惑乎君主视天下为其囊橐中之私产,而犬马土芥乎天下之民也。"[⑤]所谓"私天下"是矣。所以一姓私有之国必须变为由民所共有之国；"民"不值得也不应该为一姓之私的国而死。

严复在《原强》一书中指出：西方之富强，质而言之，不外"利民"二字，"然政欲利民，必自民各能自利始；民各能自利，又必自皆得自由始；欲听其皆得自由，尤必自其各能自治始；反是且乱。顾彼民之能自治而自由者，皆其力、其智、其德诚优者也。是以今日要政，统于三端：一曰鼓民力，二曰开民智，三曰新民德。"[⑥]强调民众自己的利益、民众的自由。将现代权利观念引入中国，引入到有关国家与人民关系的话语，以现代权利观念来划分君、国、民彼此关系，是维新派思想家的重要贡献，是中国思想史、尤其是国家观念的实质性突破。

当然，引入权利观念，必须解决"人人有自主之权"的权利来源问题。谭嗣同、梁启超都从"历史"寻找权利的合法性来源。谭的"生民之初，本无所谓君臣，则皆民也。民不能相治，亦不暇治，于是共举一民为君"，与霍布斯的理论彼有相似之处。所谓"民不能相治，亦不暇治"类似于霍的永无宁日的"自然状态"。因此，民众才共同选举产生君主。梁启超在《君政民政相擅之理》等文中，也从"历史进化"的角度来论述人民权利的起



源，并且论证民权代替君权是历史发展的必然趋势，提出民权代替君权是历史发展的必然趋势。他将西方现代政治理论同中国古代公羊“三世”说、与刚刚通过严复知道的“进化论”等结合起来，提出人类社会制度的演变发展有其规律可寻，从多君为政之世经一君为政之世再进化到以民为政之世，与之相应的是公羊说的“据乱世”、“升平世”和“太平世”。同时，他又用新近引入中国的“进化论”角度来论证民权的必然性：“大地之事中物物，皆由简而进于繁，由质而进于文，由恶而进于善。有定一之等，有定一之时。”他转介了严复对“Democracy”的译介：“德谟格拉时者，国民为政之制也。德谟格拉时又名公产，又名合众。”他又以地质、地层的演变引起的火山喷发这种突变为例，反对民主制“西方有胚胎，而东方无起点”的观点：“日本为二千年一王主治之国，其君权之重，过于我邦。而今日民义之伸不让英德，然则民政不必待数千年前之起点明矣。”他由此进一步强调现代民主宪政并非西方的专有的普适性：“盖地球之运，将入太平，固非泰西之所得专，亦非震旦之所得避。吾知不及百年，将举五洲而悉惟民之从，而吾中国，亦未必能独立而不变。此亦事理之无如何者也。”[⑦]他强调随着历史的发展，全世界所有国家、民族，不论现在多么落后，都将实行民主宪政：“民主之局乃地球万国古来所未有，不独中国也”，西方也是一百多以来才有民主宪政，如果中国现在变法，几十年后将与西方一样强大，与西方一样“进入文明耳”。从今天的观点来看：“泰西与支那，诚有天渊之异，其实只有先后，并无低昂。而此先后之差，自地球视之，犹旦暮也。地球既入文明之运，则蒸蒸相逼，不得不变，不特中国民权之说即当大行，即各地土番野猺亦当丕变。其不变者，即澌灭以至于尽。”[⑧]

戊戌维新失败，康、梁等维新人士逃亡海外。流亡日本期间，梁启超及越来越多的留学生、国内的新式知识分子，对现代国家理论有了更多、更深的了解。

梁启超强调民主宪政是普适性公理，但他已不从公羊“三世说”的角度论证民主制度的合理性。他认为在人类所有文明的原始阶段都有“自由性”，“无论何种人，皆有所谓自由性”。不过，原始的“自由性”是没有约束、不受制裁的“自由性”因此是“野蛮之自由”。“凡人群进化之阶级，皆有一定”：人类社会发展经“野蛮自由”阶段进入“贵族帝政”时代，再进入“君权极盛”时代，最后进入民主的“文明自由”时代。“此数种时代，无论何国何族，皆循一定之天则而递进者也。”所以，“吾以为民主制度，天下之公理，凡公理所在，不必以古人曾行与否为轻重也。”明确提出“自由民政者，世界上最神圣荣贵之政体也。”[⑨]

在这一时期，以梁启超为代表的中国启蒙思想者对公民的认识更加深刻。在《独立论》中，梁启超提出：“人而不能独立，时曰奴隶；于民法上不认为公民。”[⑩]“公民”概念的提出，表明了对权利认识更加深入、更加准确。虽然古希腊、罗马已有“公民”，但现



代意义的“公民”是伴随现代民主宪政的诞生而出现的，指根据宪法和法律，具有独立意志、独立人格，享有权利并承担义务的人，公民才是社会和国家的主体。

由此出发，梁启超在《爱国论》中论述了“爱国”与公民权利的关系，把爱国与民权紧密联系起来。他说中国虽有四万万人，但对国家均无权利，所以“国”其实只属一家之人、只是数人之国。所以国本不属于民众，民众也就无所谓爱国。“国者何？积民而成也。国政者何？民自治其事也。爱国者何？民自爱其身也。故民权兴则国权立，民权灭则国权亡。为君相者务压民之权，是之谓自弃其国。为民者而不务各伸其权，是之谓自弃其身。故言爱国必自兴民权始。”所以，人民要争取自己的权利：“政府压制民权，政府之罪也。民不求自伸其权，亦民之罪也。西儒之言曰：侵犯人自由权利者，为万恶之最，而自弃其自由权利者，恶亦如之。盖其相害天赋之人道一也。”[11]所谓“天赋人道”，即现代天赋人权观念。

康有为是维新派领袖，但相对而言思想资源陈旧，然而他此时也专门着文谈论公民问题。1902 年春，《新民丛报》分三期连载了他的一万多字长文“公民自治篇”。他强调历史已证明：“有公民者强，无公民者弱，有公民虽败而能存，无公民者经败而即亡。各国皆有公民，而吾国无公民，则吾国孤孑寡独而弱败。”所以，中国“以四万万人之大国，无一人有国家之责任者。所谓国无人焉，乌得不弱危削亡哉！”他明确提出：“今中国变法，宜先立公民！”什么是公民呢？“公民者，担荷一国之责任，共其利害，谋其公益，任其国税之事，以共维持其国者也。”他认为“立公民”有爱国之心日热、恤贫之举交勉、行己之事知耻、国家之学开智这四大益处。而甲午战争中国败于日本，并非中国将相之才不如日本，而是因为“无公民”所以不如日本。“夫万国皆有公民，而吾国独无公民，不独抑民之资格，塞民之智慧，遏民之才能，绝民之爱国，导民之无耻也。”所以：“吾有地球第一之民众，乃不善待而善用之，其民日退，其国日削，其主日辱。”[12]但是，无论康有为对公民的理解是否准确，连他都昌言“公民”，并将其作为中国未来立国强国之基，足见在不长的时间内“公民”概念较前影响大增。

但在学理上贡献、影响最大的，则是严复在 1903 年翻译出版的英国思想家穆勒（John Mill）的《论自由》（On Liberty）和 1909 年翻译出版的法国思想家孟德斯鸠的（ Baron de Montesquieu）的《论法的精神》（Spirit of Law）。这两部著作公认的现代自由主义经典之作，严复分别译为《群己权界论》和《法意》。

穆勒在《论自由》开篇就申明文章的主旨：“这篇论文的主题，不是所谓的意志自由（即那个与被误称为“哲学必然性”的信条不巧恰相对立的东西），而是公民自由或曰社会自由，也就是社会所能合法施加于个人的权力的性质和限度。”[13]所谓“社会所能合法施加于个人的权力的性质和限度”，即当代自由主义所说“消极自由”。严复在《群己权界

论・译凡例》中解释说，西文 Liberty 与常用的 Freedom 同义，而 Freedom，是指“无挂碍也”，又与英语 Slavery(奴隶)，Subjection(臣服)、 Bondage(约束)、Necessity(必须)等字为对义，认为“自由”与西方的 Liberty 在语义上最为接近。在“译者序”中他明确说中国守旧人士对自由“惊怖其言”、“目为洪水猛兽之邪说”，而“喜新者又恣肆泛滥，荡然不得其义之所归”，二者都是错误的。在“译凡例”中解释说此书的目的在为个人、国群、政府划分各自的边界：人们从来向往自由，“但自入群而后，我自由者人亦自由，使无限制约束，便入强权世界，而相冲突。故曰人得自由，而必以他人之自由为界。”他从历史的角度说，在贵族统治时代，民对贵族争自由；君主专制时代，民对对君主争自由；在立宪民主时代，君主、贵族都要受到法制的束缚，不能任意妄为，争自由就是个人对社会、国群争自由。这本书的重点在“小己”与“国群”之分界，这种划分具有“理通他制”的普遍性，实质就是：“使其事宜任小己之自由，则无间君上贵族社会，皆不得干涉者也。”[14]他提醒人们，国家与个人的关系最重要、最复杂、最困难的是划定国家、政府对个人管治的权界：“纯乎治理而无自由，其社会无从发达；即纯自由而无治理，其社会且不得安宁。而斟酌二者之间，使相剂而不相妨者，此政治家之事业，而即我辈今日之问题也。”[15]其实质，就是“公权”与“私权”的划分问题。

分权理论是现代宪政民主的基础，英国思想家洛克的《政府论》和孟德斯鸠的《论法的精神》是公认的奠基之作。简言之，洛克首倡分权之说，孟氏进一步论证、深化此说，更重要的是将其具体细分为行政、司法、立法三权分立形式。严复之所以付出极大的心血和精心翻译这部巨著，并写了三百多条按语直接表明自己的观点，就是希望国人对西方制度、法理、文化和历史成因有真切的了解，在此基础之上，建立以三权分立为形式的宪政社会。

划分公权私权的界限，根本目的是保护私权不受公权侵犯。在公权与私权的关系上，严复非常警惕公权对私权的侵犯，所以他强调：“治国之法，为民而立者也，故其行也，求便于民；乱国之法，为上而立者也，故其行也，求利于上。夫求利于上，而不求便其民，斯法因人立，其不悖于天理人性者寡矣！虽然，既不便民矣，将法虽立，而其国必不安。未有国不安而其上或利者也。”宪政的核心是为国家、政府等公权力划界，限制其活动范围，严复一再强调公权不能侵犯私权。他以思想、言论自由为例说：“为思想，为言论，皆非刑章所当治之域。思想言论，修己者之所严也，而非治人者之所当问也。问则其治沦于专制，而国民之自由无所矣。”[16]显然，他认为思想、言论属私权领域，纵有不当，也是个人道德问题，公权力不应过问，过问就是专制，国民之自由将不复存在。

只有限制公权才能保护私权，在清廷宣布“预备立宪”时期，梁启超的一系列宪政文章更加全面、具体地阐述了对公权的限制与对私权的保护。



他始终强调：“质而言之，则专制国之君权，无限制者也；立宪国之君权，有限制者也。立宪之与专制，所争只此一点，而我国人士所最苦于索解者，亦即在此一点。”[17]“立宪政体非他，君权有限而已。此非吾私言，天下学者之公言也。”[18]国家机关中的官员行使国家权利，官员发布命令，行使诸如纳税等公共权力，自己也有权利，但中国传统公私并界线并非十分分明，官员公共权力往往与私人权利不分，“吾国人畴昔于此义辨之不具，故往往公私混淆，而种种秕政，缘之而起，言宪政者不可以不留意也。”统治权的根本目的是为了保护私权：“盖国家者，所以确定个人自由界而为之保障者也。”个人的基本权利，只有立宪政体才能保障。所以，“我国开设国会，在今日为最大之政治问题”。开国会后，个人的权利问题诸如租税多少等就由政治问题变为法律、司法问题。 [19]成为法律、司法问题而不是政治问题，个人自由、权利才有真正的保障。但梁启超深知，变革政治体制的立宪确非易事，而立宪的确立更加不易。立宪政治的确立，除了政治体制变革外，更需要全社会，从统治者到一般民众共同信仰“立宪政治之信条”，共视为神圣不可侵犯，否则，难以确立：“盖我国数千年来之视君权应无限制，几若天经地义。”[20]

限制公权、保护私权观念的影响之深之广，从此时改良与革命两派为中国前途已近白热化的争论即可看出。双方虽然视对方为仇敌，但尊重、张扬个人权利，主张限制公权却是一致的。如前所述，梁启超一再宣传这种观点：“天生人而赋之以权利，且赋之以扩充此权利之智识，保护此权之能力。”“于戏，灿哉自由之神！”[21]革命派也认为：“自由、平等、博爱之者，人类之普通性也。”[22]“国体民生，尚当与民变革，虽经纬万端，要其一贯之精神，则为自由、平等、博爱。”[23]邹容在风靡一时的《革命军》中说：“吾幸夫吾同胞之得与今世界列强相遇也；吾幸吾同胞之得闻文明之政体、文明之革命也；吾幸夫吾同胞之得卢梭《民约论》、孟德斯鸠《万法精理》、弥勒约翰《自由之理》、《法国革命史》、《美国独立檄文》等书译而读之也。是非吾同胞之大幸也夫！是非吾同胞之大幸也夫！”“夫卢梭诸大哲之微言大义，为起死回生之灵药，返魄还魂之宝方。金丹换骨，刀圭奏效，法、美文明之胚胎，皆基于是。我祖国今日病矣，死矣，岂不欲食灵药投宝方而生乎？”[24]革命党人张锺瑞完全否定了国家：“盖自古以来，国家之名词，君主、官吏恒假以愚民，借以胁众，恣行其凌虐之手段，以遂其奸。”[25]

显然，权利观念、公民理论引入中国并成为现代中国国家话语建构的基柱，已经开始与中国传统国家观发生冲突。

**三、与传统的冲突与解构**

如前所述，当国会、议院等新的国家形式传入中国时，许多人是从中国传统“通上下”、“三代之治”的角度来理解的。随着认识的深入，思想界渐渐认识到二者的不同，但究竟有何本质不同，梁启超、严复等做出了理论说明。



把西方现代国家制度附会为中国儒家理想的“仁政”，是当时最为普遍的理解。因此，梁启超在 1902 年就写文章分辨了中国儒学传统的“仁政”与西方近代“自由”的区别。首先，他从二者理论中统治者的权力来源、权力范围不同论证二者的本质不同。他认为中国儒家的“仁政”与西方现代的“自由”“此两者其形质同而精神迥异”，根本之异在于。因为仁政虽然强调保民、牧民，但统治者仍然权力无限，因此只能论证应当保民却没有如何能够保民的办法。“以孔孟之贤，其仁政之说，不能禁暴君贼臣之鱼肉人民”，“何也？治人者有权，而治于人者无权。”“赵孟之所贵，赵孟能贱之。政府若能界民权，则亦能夺民权。吾所谓形质同而精神迥异者此也。”所以，“虽以孔孟之至圣大贤”舌敝唇焦传播其道，“而不能禁二千年来暴君贼臣之继出踵起，鱼肉人我民，何也？治人者有权，而治于人者无权”。只有“贵自由、定权限”，才能长治久安，“是故言政府与人民之权限者，谓政府与人民立于平等之地位，相约而定其界也”。他尤其强调是人民与政府地位平等，而不是“政府界民以权也”，因为人民的权力如果是政府所给予，那么政府说到底也可以“夺民权”。其次，他从历史发展阶段论认为“仁政”已经过时，应为“自由”取代。他承认，孔孟的“仁政”在两千年前确实很好，但那时只是人类的童年期，需要政府掌权保民、牧民，历史政府并不能保民、牧民，所以人类进化到成人就需要以“自由”来定君、民权限。如今要求“仁政”是从成人返回童年，返回“蛮俗”，“犹学呱呱小儿，仰哺于保姆耶？抑有政府之权者，又岂可终以我民为弄儿也！”他强调，儒家的“仁政”完全过时。[26]

中国历史几千年，无论是圣贤还是圣明帝王，确实不乏有关重民限君权的论述。对此，梁启超并不否认：“若条举之，虽累千百条而不能尽，我国民苟能读书识字者，当必知此种理想，为我国政治上之天经地义，无俟予喋喋矣”。但他提醒人们：“此种理想当由何道而始行之现于实，此则五千年间，千圣百王所殚精焦虑而未有得”。[27]

梁启超承认，中国传统政治设置、机构如诽谤木，敢谏鼓，御使台、宰相等等，都有一定的限制君权的设想。但他指出，所有这些在历史上却很少有效，偶然有效，也不能长久。“何也？其所设种种限制机关，皆隶属于行政机关之下，而未尝别为一独立系统。其司此机关之人，皆由君主任免，而无他途以使发生。夫隶属机关，欲对于上级机关而施限制，其所能限制者几何？而以君主所任免之人，司限制君权之机关，则赵孟所贵，赵孟能贱之，欲举其职难矣。苟遇令辟，则虽行使大权，绝无限制，而断无或贻祸害于国家，则此机关即勿设焉可耳。所以必设此机关者，为不令之辟置坊也。而不令之辟，则其蹂躏此脆弱之机关，固自易易，又常能将己所严惮之人，屏诸此机关之外，而使此机关变为长恶逢恶之具也。”所以，“立法之意初虽至美，而立法之效终不可期。数千年来所以亡国破家相随相属，且治日少而乱日多者，岂不以此耶？”[28]有没有权力制衡、司法独立，是中西政治的根本区别。



从 1904 年起，严复翻译的法国启蒙思想家孟德斯鸠名著《法意》陆续分册出版，至 1909 年最后一册出齐。在译者按语中，严复也以契约论国家观为标准，与中国历史、中国政治传统两相对照，做了如下评论：

他认为中国与西方法律体系的本质不同之一是西方法律公法、私法截然分明，而中国“刑宪”则向来公私不分、公私二律混为一谈。之所以如此看重民法，因为民法是为现代性社会结构奠定基础，没有社会基础，宪政就建立不起来。 [29]

针对认为中国自古就有“立宪”的观点，他解释说，如果“得有恒旧立之法度”就是立宪，那么中国也有“立宪”，但他特别强调，这并非现代宪政：“则中国立宪，固已四千余年，然而必不可与今日欧洲诸立宪国同日而语者。今日所谓立宪，不止有恒久之法度已也，将必有其民权与君权，分立并用焉。有民权之用，故法之即立，虽天子不可以不循也。使法立矣，而其循在或然或不然之数，是则专制之尤者耳。有累作之圣君，无一朝之法宪，如吾中国者，不以为专制，而以为立宪，殆未可欤！”所以，“中国本无民权，亦非有限君权，但云有法之君主而已。”[30]简单说，现代宪政就是有民权，统治者必须分权、君主的权力必须被限制、“天子”也必须遵从法律，以此衡之，中国从无宪政。

在他看来以主权在民、分权制衡为基础的宪政是国家的标志，所以他认为中国没有“国”，只有“家天下”。在这个意义上，中国不是“国”：“中国自秦以来，无所谓天下也，无所谓国也，皆家而已。一姓之兴，则亿兆为之臣妾。其兴也，此一家之兴也，其亡也，此一家之亡也。天子之一身，兼宪法国家王者三大物，其家亡，则一切与之俱亡，而民人特奴婢之易主耳，乌有所谓长存者乎！”对孟氏原书中“其在民主，国民地位，固平等也。其在专制，国民地位，亦平等也。特民主之平等也，以国民为主人，为一切之所由起。专制之平等也，以国民为奴虏，为地可比数之昆虫”一段话,严复进一步解释说，专制制度下民众间的平等只是奴隶间的平生等：“专制之民，以无为等者也，一人而外，则皆奴隶。以奴隶相尊，徒强颜耳。且使谛而论之，则长奴隶者，未有不自奴隶者也。”“或曰中国之民，犹奴隶耳；或曰中国之民，非奴隶也。虽然，自孟氏之说而观之，于奴隶为近。且斯巴达之奴隶，而非雅典之奴隶也。”所谓“斯巴达之奴隶”，即奴隶主不仅有权任意处置、虐待自己的奴隶，而且有权任意处置、虐待其他奴隶；所谓“雅典之奴隶”，即奴隶主只有权任意处置、虐待自己的奴隶，但无权任意处置、虐待其他人的奴隶。所以，严复认为“夫西方之君民，真君民也，君与民皆有权者也。东方之君民，世隆则为父子，世污则为主奴，君有权而民无权者也。”[31]因为西方是君主立宪，民是权力主体，君主权力受到宪法限制，这是“国”的标准。

宪政与非宪政两种政体如何判断其高下优劣呢？严复提出：“欲观政理程度之高下，视其中分功之繁简。今泰西文明之国，其治柄概分三权：曰刑法、曰议制，曰行政。譬如一法



之立，其始则国会议而著之；其行政之权，自国君以至于百执事，皆行政而责其法之必行者也”，而“泰东诸国，不独国主君上之权为无限也，乃至寻常一守宰，于其所治，实皆兼三权而领之。故官之与民，常无所论其曲直”。这是中国与西方二种治理国家方法的根本差异，这种“政理”的高下优劣不同，导致的结果是国家的强弱不同，人民的贫富不同。而且，由于君主专制只有君是国家之主，所以只有君才有可能有治国的长久之计，而臣民只是奴仆，为国有长久之计者不多，所以，“夫惟立宪之国不然。盖立宪之国，虽有朝进夕退之官吏，而亦有国存之主人。主人非他，民权是已。民权非他，即以为此全局之画，长久之计者耳。呜呼！知此则竞争之优劣，不待再计而可知矣。”[32]有民权，才可能有官员与人民的长久之计。

宪政的重要一点是法治，因此严复坚决反对君主专制的人治，主张法治。对孟氏原书谈古罗马“宪、政、刑三柄之分”在某些地区因并未三分而导致专制一段，严复评论说：“此惊心动魄之言也！何则？……夫制之所以仁者，必其民自为之。使其民而不自为，徒坐待他人之仁我”其实也得不到仁政。因为“其君则诚仁矣，而制犹未仁也。使暴者得而用之，向之所以为吾慈母者，乃今为之豺狼可也。呜呼！国之所以常处于安，民之所以常免于暴者，亦恃制而已，非恃其人之仁也。恃其欲为不仁而不可得也，权在我者也”，“在我者，自由之民也；在彼者，所胜之民也。必在我，无在彼，此之谓民权。彼所胜者，尚安得有权也哉！”[33]重要的是制度，而不是掌权者的好或坏，仁慈或残暴，要靠制度保证“权在我者也”，这样才是“自由之民也”。

法律面前人人平等是法治的灵魂，严复认为中国法律的特点是“以贵治贱”的人治。“以贵治贱”虽然统治者“仁可以为民父母”，但“而暴亦可为豺狼”。在这种制度下，如果是圣主明君，也可能达到天下太平的盛世，但终不能长久。因为这种体制下“刑罚”最终无法长期非常公正，“而侥幸之人，或可与法相遁”，最终是人民道德的败坏。结果“虽有尧舜为之君，其治亦苟且而已。何则，一治之余，犹可乱也。”对此，严复非常重视，甚至可说“敏感”。当孟氏原书说大赦是治国良策之一，但专制之国以恐怖治国因此不可能实行大赦时，严复在评论中立即表示不能同意，不客气地说：“孟氏论赦之言浅矣,故与历史之事不相合也”，强调自己认为恰恰是“有道立法”之国“可以无赦”，“而用赦之滥，乃至为国民之大患者，皆见于专制之朝者也。夫专制之君，亦岂仅作威而已？怒则作威，喜则作福，所以见一国之人，生死吉凶，悉由吾意，而其民之恐怖慑服仍愈至也”，所以孟氏所说的赦免理论“去于事情远矣”！只有人人平等，才能实行法治，他由此认为这是欧洲与亚洲之所以一盛一衰的原因：“夫欧亚之盛衰异者，以一其民平等，而一其民不平等也。”他明确说中国现在满汉不平等、优待满族，最后满族也将深受其害。[34]



契约论国家观与传统的伦理型国家观在更基本、更抽象的原理上必然有重大的冲突，这是契约论国家观引进者必须面对的问题。

契约论国家观的社会基础是一国之民从“臣民”被为“公民”。从“臣民”到“公民”，是社会的根本性变化、转型，确是“三千年未有之大变局”。但“黎民百姓”如何从数千年的“臣民”变为现代的“公民”，洵非易事。在公权与私权、国家权力与个人权利的划界中，“个人”是核心。因此，必须为“个人”正名、促使“个人”觉醒。“个人主义”（Individualism）观念，开始进入中国，成为启蒙话语的重要内容。

如前所述，中国漫长的皇权专制社会形成了一整套系统严密，以儒学忠孝为支柱的意识形态结构。每个人都不是独立的个人，而是在君臣父子夫妻关系之中，所谓“父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之间”。站在金字塔顶端的是至高无上的皇帝，全社会都在他的脚下绝对忠于他。人的欲望是邪恶的，在长期的经典诠释中“存天理，灭人欲”成为高蹈的道德标准，被统治者应无欲无望地做统治者得心应手的工具。

如果没有每个体的自我的觉知，意识到自己存在的价值，以“个人”为核心的现代性政治体制就无法建立，所以，梁启超等启蒙思想家提出了个人主义。由此点出发，他们自然而然地开始了对中国历史的批判，对儒家学说的批判。

前面曾指出，梁启超在《独立论》中提出“公民”概念具有重要意义，他认为“人而不能独立，时曰奴隶；于民法上不认为公民”。紧接着，自然要将此中国社会、中国历史作一对照。中国传统社会是“身份社会”，“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。”在这种社会结构中，存在一种人身依附关系，“民”只是草民、贱民，是在君权神授下不具独立性的“臣民”。将“公民”与“独立”联系起来，确实抓住了“公民”的实质。针对中国传统“民”没有独立性、总是期盼君主的庇护批判说：“仰人之庇者，真奴隶也，不可言也。呜呼！吾一语及此，而不禁太息痛恨于我中国奴隶根性之人何其多也。试一思之，吾中国四万万人，其不仰庇于他人者几何哉！人人皆有其所仰庇者，所仰庇之人，又有其所仰庇者，层积而上之，至于不可纪极，而求其真能超然独立与世界直接者：殆几绝也。”中国四万万人从民到官，一级一级“皆有其所仰庇者”，结果是：“而今吾中国四万万皆仰庇于他人之人，是名虽四万万，实则无一人也。以全国之大，而至于无一人，天下可痛之事，孰过此也。”他受法国启蒙思想家孟德斯鸠的影响，进一步论述道：“孟德斯鸠曰：'凡君主国之人民,每以斤斤之官爵名号为性命相依之事，往往望贵人之一颦一笑,如天帝如鬼神者。'孟氏言之。慨然有余痛焉，而不知我中国之状态，更有什于此百倍者也。今夫畜犬见其主人，摆头摇尾，前趋后蹑者，为求食也；今夫游妓遇其所欢，涂脂抹粉，目挑心招者，为缠头也。若夫以有灵觉之人类，以有血性之男子，而其实乃不免为畜犬、游妓之所为，举国如是，犹谓之有人焉，不可得也。”中国四万万无一“人”，全是



奴隶，而且整个中国历史大都如此："彼其论殆谓人不可一日不受庇于人者，今日不受庇于甲，明日必当受庇于乙，如彼史家所论，谓不可一日无正统是也。又其人但能庇我，吾则仰之，不论其为何如人，如彼史家所纪载，今日方目之为盗贼，明日已称之为神圣文武太祖高皇帝是也。故数千年来受庇于大盗之刘邦、朱元璋，受庇于篡贼之曹丕、司马师、刘裕、赵匡胤，受庇于贱种之刘渊、石勒、耶律、完颜、成吉思，皆腼然不之怪，从其摆头摇尾、涂脂抹粉，以为分所宜然，但求无一日无庇我之人足矣。呜呼！吾不知我中国此种畜根奴性，何时始能划除之，而化易之也？""此根性不破，虽有国不得谓之有人，虽有人不得谓之有国。"他的结论是："今之论者，动曰西人将以我为牛马为奴隶。吾以为特患同胞之自为牛马、自为奴隶而已；苟不尔，则必无人能牛马之奴隶之者。"[35]

梁启超强调："凡人所以为人者有二大要件：一曰生命，二曰权利。二者缺一，时乃非人。"在皇权专制压迫下的中国人民没有任何权利，"以故吾中国四万万人，无一可称完人者"，因此每个人要"除心中之奴隶"，"今日欲言独立，当先言个人之独立，乃能言全体之独立"，"为我也，利己也，中国古意以为恶德者也。是果恶德乎？""天下之道德法律，未有不自立而立者也。……故人而无利己之思想者，则必放弃其权利，弛掷其责任，而终至于无以自立"。"盖西国政治之基础在于民权，而民权之巩固由于国民竞争权利寸步不肯稍让。即以人人不拔一毫之心，以自利者利天下。观于此，然后知中国人号称利己心重者，实则非真利己也。苟其真利己，何以他人剥夺己之权利，握制己之生命，而恬然安之，恬然让之，曾不以为意也"。在他们的话语论述中，个人是社会的基本单位，因此一反中国轻视个人、抹杀个性的传统，大力提倡被视为大逆不道的个人主义，启发人们为做一个真正的人而战斗。他们甚至还从中国古代哲学中为个人主义找出论据，"昔中国杨朱以为我立教，曰：'人人不拔一毫，人人不利天下，天下治矣。'吾昔甚疑其言，甚恶其言"，[36]而今却认为："一部分之权利，合之即为全体之权利；一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想。故欲养成此思想，必自个人始。人之皆不肯损一毫，则亦谁复敢撄他人之锋而损其一毫者，故曰天下治矣，非虚言也。"[37]

激进的革命派刊物《浙江潮》发表未署作者名的"公私篇"，以现代公权私权分界理论严厉分析、批判中国传统的"公"的观念，强调："人人不欲私其国，而君主乃得独私其国矣！""盖私之一念，由天赋而非人为者也。""人人有自私自利之心，于专制君主则不便甚。"文章充满激情地大声疾呼："自私自利一念，磅礴郁积于人人之脑灵、之心胸，宁为自由死，必不肯生息于异种人压制之下为之力也。可爱哉私也！"西语曰：'人生之大患，莫不患于不自助而望人之助我，不自利而望人之利我。'"[38]《河南》杂志发表文章认为法国革命是 18 世纪欧洲启蒙思潮的产物，而启蒙思潮的特色就是理性主义与个人自由主义，并十分干脆地说："佛郎西革命之精神，一言蔽之曰：重视我之一字，张我之权能于无限尔。易言之曰：个人之自觉尔。"[39]个人主义的核心价值是个人权利是目的，国

家、群体权力只是手段、工具，因此才能建立起契约型国家。以上论述表明，他们对个人主义的理解已相当深入。

面对没有权利意识的“臣民”，他们从现代西方哲学中汲取启蒙的思想资源。此时决心“血荐轩辕“的青年鲁迅以西方哲学、文学思想为个人主义张目：“个人一语，入中国未三四年，号称识时之士，务引以为大诟，苟被其谥，与民贼同。意者未遑深知明察，而迷误为害人利己之意也欤？夷考其实，至不然矣……久浴文化，则渐悟人类之尊严；既知自我，则顿识个性之价值；加以往之习惯坠地，崇信荡摇，则自觉之精神，自一转而为极端之主我。且社会民主之倾向，势亦大张，凡个人者，即社会一份子，夷隆实陷，是为指归，使天下人人归于一致，社会之内，荡无高卑。”他认为：“欧美之强，莫不以是炫天下者，则根抵在人，事故生存两间，角逐列国是务，其首在立人，人立而后凡事举；若其道术，乃必尊个性而张精神……中国在昔，尚物质而疾天才矣……个人之性，剥夺无余。”提出“非物质”“重个人”。蔑视群众，鼓吹“超人”哲学的唯意志论哲学家尼采，骄傲地认为“只有最孤独的人才是最强有力的人”的戏剧家易卜生，都曾经给他们极大的精神力量。他们服膺尼采的学说，推崇易卜生的思想，力图最大地振奋人的精神。甚至第二次世界大战后流行欧美的存在主义哲学的先驱，丹麦哲学家克尔凯郭尔的学说也被介绍进来。鲁迅写道：“丹麦哲人契尔开迦尔（按：即克尔凯郭尔）则愤发疾呼，谓惟发挥个性，为至高之道德，而顾瞻他事，胥无益焉。”[ 40]这些思想，确实促使人们由自在者变成自为者，由消极者变成积极者，由被动者变成主动者。

《游学译编》1903 年发表的“教育泛论”一文，明确提出应把个人主义作为教育的纲领。此文强调“贵我”是从事教育者不可不知的两大主义之一，因为“人人有应得之权利，人人有应得之义务”是“颠扑不破之真理，放之四海而皆准者也”，并进一步论证个人能自由行使自己的权利、对自己行为负责才是道德的来源。而且，就权利来源来而言，不是“全体”决定、重于“个人”，而是“个人”重于、决定“全体”：“个人之权利，即全体权利之一分子也，一人失其权利，则全体之权利已失一分矣”；如果个人失权互相牵连，结果是“全体之权利，遂荡尽无余矣”。文章还以宗教、学术、社会、国家的发展为例，说明“其所以变迁发达之故，无不基于人类利己之一心”。个人主义的重要一点是个人独立，文章认为这才是教育的宗旨：“人而无独立之精神，是之谓奴隶。任教育者，而不能养成国民独立之精神，是之谓奴隶教育。以教育为己任者，安可不知此意也！”强调个人主义、独立精神是教育的宗旨，必然与中国奉为金科玉律的传统儒家教育思想发生冲突，作者批判说：“古来儒者立说，无不以利己为人道之大戒，此不近人情之言也。剥丧人权，阻碍进步，实为人道之蟊贼，而奉为圭臬，无敢或逾。”[41]



确实，强调个人权利、个人自由、以自我为中心，必然要与传统的纲常名教发生激烈冲突。因此有文章公开喊出了“谋人类之独立，必自无圣始”，“立学界前途之大本，必自无圣始”的口号，公开把批判的矛头对准几千年来的“大成至圣先师”孔子。在此文论述中“君”即君王，“子”即继承之后嗣，而孔子所谓“君子”，是要人为君王之后：“士子读书论道，不过为君之子”，“其鄙陋亦何若是？”“《论语》首章第一字言学，末句言成君子，是圣人之学，学为君子，以承佐其治。换言其真象，岂非认君作父，以助独夫谋万世之业耶？”[42]

有人根据自然人性论，认为，“吾心中之有理与欲，如磁极中之有南与北，如电性之有阴与阳”，批判“存天理，灭人欲”违背人性，而且统治者“以为公者天理也，私者人欲也，理欲战于中，往往天败而人胜，于是乃借克己复礼之说，穿凿而附会之，谓欲复天理者，必克人欲”。“乃坠入于黑暗地狱中，使受永苦。此在佛法为最下乘者。学说之误人深矣。”[43]从孔孟到程朱，一概批判。他们认为道德有“天然”与“人为”之分：“有天然之道德，有人为之道德。天然之道德，根于心理，自由平等博爱是也；人为之道德，原于习惯，纲常名教是也。天然之道德，真道德也；人为之道德，伪道德也。”“中国数千年相传之道德，皆伪道德，非真道德也。”据此，他提出自己的人生观：“人生观之最终目的何在耶？……人生观概要二：曰身体之快乐，曰精神之快乐。”[44]人们应该勇敢地追求幸福，这就否定了禁欲主义的“天理”。

此时思想解放，或曰对传统批判的程度此时达到前所未有的阶段，有人激烈批判孔孟之道，三纲五常等封建思想体系。“仁之实为事亲，义之实为从兄，胥此道也，则犯上作乱之事息矣；礼以缚民身，乐以和民气，胥此道也，则人人自由之言息矣”,并沉重地叹息：“异哉夫支那，乃有所谓三纲以钳缚其臣民，钳缚其子弟，钳缚其妇女，何栽培奴性若此其深也！”[45]有文章把君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲列为宗教迷信，把人人平等、父子平等、男女平等列为科学真理，指责孔子“在周朝时候虽是很好，但是在如今看起来，也是很坏。'至圣'两个字，不过是历代的独夫民贼加给他的徽号。那些民贼为什么这样尊敬孔子呢？因为孔子专门叫人忠君服从，这些话都很有益于君的。所以那些独夫民贼，喜欢他的了不得，叫百姓都尊敬他，称他做'至圣'，使百姓不敢一点儿不尊敬他，又立了诽谤圣人的刑法，使百姓不敢说他不好。那百姓到了日久，自然变做习惯，都入了那些独夫民贼的圈套，一个个都拿'忠君'当自己的义务，拿'法古'当最大事体。”[46]周作人此时也写长文比较中外文化，认为：“孔子为中国文章之匠宗，而束缚人心，至于如此”。[47]

梁启超甚至公开反驳自己的老师、此时一心尊孔保教的康有为，从“教非人力非能保”、“孔教之性质与群教不同”、“今后宗教势力衰颓”、“信教自由”、“保教之说束缚国民思想”、“保教之说有妨外交”、“论孔教无可亡之理”、“论当采群教之所长以光大



孔教”等八个方面提出反对意见，总之，他强调“居今日诸学日新、思潮横溢之时代，而犹以保教为尊孔子，斯亦不可以乎！”“保教妨思想自由，是本论之最大目的也。”[48]

儒学是中国传统“旧民”最重要的精神、知识结构，“造新民”的重要内容就是改变这种结构，因此《新民说》是梁氏最重要的著作，而他创办的影响最大的那杂志，即定名为《新民丛报》，不必细说其主要观点，仅此足见他对“造新民”的重视。在梁启超看来：“凡腐败不进步之政治，所以能久存于国中者，必其国民甘于腐败不进步之政治，而以自即安者也。人莫不知立宪之国，其政府皆从民意以为政，吾以为虽专制之国，其政府亦从民意以为政也。”“凡专制政治之所以得行，必其借国民默认之力以为后援者也。苟其国民，对于专制政治，有一部分焉为反对之意思表示者，则专制之基必动摇。有大多数焉为反对之意思表示者，则专制之迹必永绝。”“前此我中国国民，于专制政体之外，曾不知复有他种政体，则其反对之之意思，无自而生，不足为异也。”“我中国国民，久栖息于专制政治之下，倚赖政府，几成为第二之天性。故视政治之良否，以为非我所宜过问。其政治上之学识，以孤陋寡闻，而鲜能理解。其政治上之天才，以久置不用而失其本能。”[49]但他认为，这种“国民性”或曰“天性”说到底还是“后天”的环境造成的，因此才可以逐渐改变。在《中国前途之希望与国民责任》中，他更明确地强调了“国民性”的“后天性”。他论述说中国国民政治能力薄弱是长期的专制制度形成的：“我国二千年不能脱专制政体之羁轭，实地势与时势使然”，“专制政体行之即久，至其固有之能力，蛰伏而不得伸，且潜销暗蚀而不逮其旧”。 [50]从根本上说，是长期的专制制度形成了后来的“国民性”，而不是“国民性”决定了专制制度。如果是“先天”注定，则根本不可改变。正因为是“后天的”，所以才可以改造。

在前引梁启超、严复的历史叙述中，中国历史就是“一人而外，则皆奴隶”，而且国人“自为牛马、自为奴隶”、“畜根奴性”，儒家“仁政”完全过时，“中国自秦以来，无所谓天下也，无所谓国也，皆家而已”，国人数千年来视君权应无限制“几若天经地义”、“夫西方之君民，真君民也，君与民皆有权者也。东方之君民，世隆则为父子，世污则为主奴，君有权而民无权者也”……所有这些，分明是人们“耳熟能详”的五四新文化运动的观点。

梁启超等人阐述、宣扬的契约论国家观对后来的“新文化运动”有着明显、直接的影响。陈独秀曾发人深省地说：“要问我们应当不应当爱国，先要问国家是什么。原来国家不过是人民集合对外抵抗别人压迫的组织，对内调和人民纷争的机关。”[51]高一涵在《新青年》上连续撰文，介绍各种国家学说，探讨国家的起源与本质。他认为国家“乃自由人民以协议结为政治团体”，“故国家惟一之职务，在立于万民之后，破除自由之阻力，鼓舞自动之机能，以条理其抵牾，防止其侵越。于国法上公认人民之政治人格，明许人民自由



之权利，此为国家唯一之职务，亦即所以存在之真因”。 [52]很明显，他们的国家观念是以契约论为基础的，即认为国家是人民意志协约的结果。从契约论国家观出发，就必然得出“国家非人生之归宿”的结论。他们认为，“国家者，非人生之归宿，乃求得归宿之途径也。人民国家有互相对立之资格，国家对于人民有权利，人民对于国家亦有权利；人民对于国家有义务，国家对于人民亦有义务。”[53]这样，他们拒绝了国家高于一切，位居人民之上的观点，明确提出了国家与人民是两个具有同等资格的权力主体的论点。

而且，高一涵还进一步区分了国家与政府的职能，他写道：“人民创造国家，国家创造政府。政府者，立于国家之下，同与全体人民受制于国家宪法规条者也。执行国家意思，为政府之责，而发表国家意思，则为人民之任。”[54]政府实际上只是一个执行机构。在中国传统国家观中，并无国家与政府的区分。统治者就是国家的化身与代表，至多是“为民做主”的清官明君。把国家与政府区分开来，其潜台词是，对政府的批判与否定并不意味着爱国与否。进一步说，创造国家的人民有权监督、更换作为执行机构的政府。根据契约论精神，高一涵得出了“吾人爱国之行为，在扩张一己之权利，以挹注国家。牺牲一己之权利，则反损害国家存立之要素，两败俱伤也”的结论。 [55]也就是说，扩张个人权利就是爱国行为，而以国家名义牺牲个人利益，终将损害国家利益。这一观点或有其偏颇之处，但却是对长期以来集体本位，无视个性、个人权利的中国传统伦理观的彻底否定，表明了“新青年”的觉醒。陈独秀则更为激动地说：“我们爱的是国家为人民谋幸福的国家，不是人民为国家做牺牲的国家。”[56]甚至认为“国家者，保障人民之权利，谋益人民之幸福者也。不此之务，其国也存之无所荣，亡之无所惜”。 [57]个人与国家之间并没有一种“天生的”必然关系，当国家违背人民意愿时，人民亦有权背弃国家；国家与个人之间的垂直纵向关系改变为一种平面的横向关系。他们反复强调，国家本身并不是目的，只是“鼓舞群伦，使充其本然之能”，“谋充各得其所”的手段。 [58]

五四新文化运动思想家的这些言论观点，与辛亥前启蒙者的思想确实如出一辙，别无二致。再进一步说，“民主与科学”公认是五四新文化运动反传统、尤其是以此反对专制的重要的纲领、口号，其实宋教仁早在 1912 年初中华民国刚刚诞生时发起成立“社会改良会”就提出了几乎一样的纲领或口号。宋教仁在《社会改良宣言》中写道，共和肇建，“共和国民”的程度亟待提高、“共和思想之要素”不能不具，而中国“数千年君权之影响，迄今未沫，其与共和思想抵触者颇多”，所以要“以人道主义去君权之专制，以科学知识去神权之迷信”作为该会宗旨，“期以保持共和国民之人格，而力求进步，以渐达于大道为公之盛，则斯会其蒿矢矣”。 [59]

史实无可辩驳地说明，由于国家观念转变，以个人权利为核心对儒学的批判、对中国传统政治制度的批判，在五四前早就成为了一个重要的思想潮流，有关论述已相当成熟。五四



新文化运动提出的反孔和“改造国民性”（甚至包括“民主与科学”）这两个思想主张从来被认为是激烈反传统、全盘彻底反传统的文化激进主义，其实并非自五四始，而是戊戌维新开始后，在向被认为温和、中庸梁启超、严复等人的影响下逐渐形成的。这说明，五四新文化运动并非“横空出世”，也是如水有源，其来有自。五四时期那些反传统的言论，深度广度并未超过戊戌－辛亥时期，甚至言辞也不比那时更为激烈。这种思潮只是在五四时期影响猛然增强，当与“白话文”有关，更与当时的社会条件环境的变动有关。史实说明，对历史、传统的反思并非一二激进之士一时“心血来潮”那样简单，而是国家观念转变的内在逻辑要求。

注：

[①]〔德〕马克斯・韦伯：《经济与社会》第一卷，阎克文译，上海人民出版社 2010 年版第 319 页。

[②] 梁启超：“论湖南应办之事”，《饮冰室合集・文集》之三，中华书局 1989 年影印版，第 41 页。

[③]梁启超：“与严幼陵先生书”，《饮冰室合集・文集》之一，第 108 页。

[④]梁启超：“论中国积弱由于防弊”，《饮冰室合集・文集》之一，第 99 页。

[⑤] 谭嗣同：“仁学”，《谭嗣同全集》增订本，下，中华书局 1981 年版，第 339、341 页。

[⑥] 严复：“原强”，《严复集》，中华书局 1986 年版，第 1 册，第 27 页。

[⑦]梁启超：“论君政民政相擅之理”，《饮冰室合集・文集》之二，第 7－11 页。

[⑧]梁启超：“与严幼陵先生书”，《饮冰室合集・文集》之一，第 109 页。

[⑨]梁启超：“尧舜为中国中央君权滥觞考”，《饮冰室合集・文集》之六，第 23－27 页。

[⑩]梁启超：“独立论”，《饮冰室合集・文集之三》，第 62 页。

[11]梁启超：“爱国论”，《饮冰室合集・文集之三》，第 74－76 页。

[12] 明夷（康有为）：“公民自治篇”，《新民丛报》第第五、六、七号，1902 年 4 月至 5 月出版，引自张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，上册，三联书店 1960 年版第 172－180 页。

[13]〔英〕约翰・穆勒：《论自由》，孟凡礼译，广西师范大学出版社 2011 年版第 1 页



[14] 严复：“译《群己权界论》自序”，“《群己权界论》译凡例”，《严复集》第一册，中华书局 1986 年版，第 131－132 页。

[15] 严复：“政治讲义”，《严复集》第五册，第 1279 页。

[16]严复：“《法意》按语”，《严复集》第四册，第 1022、973 页。

[17]梁启超：“敬告国人之误解宪政者”，《饮冰室合集·文集之二十六》，第 62 页。

[18]梁启超：“立宪国诏旨之种类及其在国法上之地位”，《饮冰室合集·文集之二十六》，第 60 页。

[19]梁启超：“宪政浅说”，《饮冰室合集·文集之二十三》，第 33、36、42、46 页。

[20]梁启超：“敬告国人之误解宪政者”，《饮冰室合集·文集之二十六》，第 62 页。

[21] 梁启超：“新民说”，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，上册，第 147、138 页。

[22] 汪精卫：“驳〈新民丛报〉最近之非革命论”，《民报》第 4 期。

[23] 孙中山：“同盟会宣言”，《孙中山选集》上卷，人民出版社 1962 年版，第 68 页。

[24] 邹容：《革命军》，华夏出版社 2002 年版第 9－10 页。

[25]鸿飞（张锺瑞）：“对于要求开设国会者之感喟”，《河南》，《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，第 278 页。

[26]梁启超：“论政府与人民之权限”，《饮冰室合集·文集之十》，第 5 页。

[27]梁启超：“敬告国人之误解宪政者”，《饮冰室合集·文集之二十六》，第 65 页。

[28]梁启超：“敬告国人之误解宪政者”，《饮冰室合集·文集之二十六》，第 65－66 页。

[29]严复：“《法意》按语”，《严复集》第四册，第 936 页。

[30]严复：“《法意》按语”，《严复集》第四册，第 940 页。

[31]严复：“《法意》按语”，《严复集》第四册，第 948－949、952、980、975－976 页。

[32]严复：“读新译甄克思《社会通诠》”，《严复集》第一册，第 147 页；“《法意》按语”，《严复集》第四册，第 1006 页。

[33]严复：“《法意》按语”，《严复集》第四册，第 972 页。



[34]严复："《法意》按语"，《严复集》第四册，第 969、953、962 页。

[35]梁启超："独立论"，《饮冰室合集·文集之三》，第 62－65 页。

[36]梁启超："十种德性相反相成义"，《清议报》第 82、84 期，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，上册，第 13－14 页。

[37]梁启超："新民说"，《新民丛报》第 1、3，6、7、8、10、11 期，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，上册，第 132 页。

[38] "公私篇"，《浙江潮》第 1 期，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，下册，第 492－496 页。

[39] 旒其："兴国精神之史曜"，《河南》第 4 期，《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，第 299－301 页。

[40]鲁迅："文化偏至论"，《鲁迅全集》第 1 卷，人民文学出版社 1981 年版第 46－54 页。

[41] "教育泛论"，《游学译编》第 9 期，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，上册，第 400－404 页。

[42] 凡人："无圣篇"，《河南》第 3 期，《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，第 261－271 页。

[43] 剑男："私心说"，《民心》第 1 期，《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，第 816－821 页。

[44] 愤民（柳亚子）："论道德"，《克复学报》1911 年第 2 期，《柳亚子文集补编》，社会科学文献出版社 2004 年版，第 35 页。

[45] "广解老篇"，《大陆》第 9 期，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，上册，第 429 页。

[46]君衍："法古"，《童子世界》第 31 期，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，下册，第 529－533 页。

[47]独应（周作人）："论文章之意义暨其使命因及中国近时论文之失"，《河南》第 4、5 期，《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，第 306－330 页。

[48]梁启超："保教非所以尊孔论"，《新民丛报》第 2 期，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，上册，第 163－172 页。

[49] 梁启超："政闻社宣言书"，《饮冰室合集·文集之二十，》第 22、24 页。



[50]梁启超：“中国前途之希望与国民责任”，《饮冰室合集·文集之二十六，》第 24 页。

[51] 陈独秀：“我们究竟应当不应当爱国？”，《独秀文存》，合肥：安徽人民出版社，1987。

[52] 高一涵：“一九一七年豫想之革命”，《新青年》第 2 卷 5 号。

[53] 高一涵：“国家非人生之归宿论”，《新青年》第 1 卷 4 号。

[54] 高一涵：“共和国家与青年之自觉”，《新青年》第 1 卷 1 号。

[55] 高一涵：“国家非人生之归宿论”，《新青年》第 1 卷 4 号。

[56] 陈独秀：“我们究竟应当不应当爱国？”，《独秀文存》，合肥：安徽人民出版社，1987。

[57] 陈独秀：“爱国心与自觉心”，《甲寅》第 1 卷 4 号。

[58] 高一涵：“一九一七年豫想之革命”，《新青年》第 2 卷 5 号。

[59] 宋教仁：“社会改良会宣言”，《宋教仁集》，下册，第 377 页。

【原文链接】 【回到目录】



# 荐书：白先勇《台北人》




作者：白先勇

出版社：广西师范大学出版社

出版年：2010-10

ISBN：9787563397648

《台北人》是由十四个一流的短篇小说构成。其中人物囊括了台北都市社会之各阶层：从年迈挺拔的儒将，上流社会的窦夫人，下流社会的“总司令”，也有知识分子，有商人，有社交界名女，有低级舞女。这些“大”人物、“中”人物与“小”人物，来自中国大陆不同的省籍

或都市，他们贫富悬殊，行业各异，但没有一个不背负着一段沉重的、斩不断的往事。而这正是份"过去"，这份"记忆"，传统与新社会的撞击，构成了一整个时代的社会百态。

【原文链接】 【回到目录】



# 【传统的位置】

## 杜维明：超越启蒙心态



维明：哈佛大学教授。

“

现代性中的传统并非只是被动放置到现代意识中的历史沉淀物。就功能而言，传统对现代性并非只是起着抑制作用。恰恰相反，它们既是束缚力，又是加强力，能在任何特定的社会勾画出现代性的特有轮廓。因此，当我们讨论现代化的进程时，把传统弃置为无用的残余范畴，这在思想上是幼稚的，在方法上是错误的。确实，现代化是一个极为不同的文化现象，而不是一个同质的、全面西化的过程。为了懂得这一点，我们有必要研究现代性中的传统。

”

启蒙心态（the enlightenment mentality）作为人类历史上最具活力和转化力的意识形态，是现代西方崛起的基础。实际上，作为现代特征的，人们关注的所有主要领域，比如科学技术、工业资本、市场经济、民主政治等等，都从启蒙心态中受惠或汲取养分。而且，我们追求的那些被视为属于现代意识的价值，比如自由、平等和人权等等，如果不是在结构上，就是在起源上，与启蒙心态密不可分。我们想当然地认为：通过工具理性，我们能够解决世界上的主要问题；进步，主要就经济而言，是人类整体的渴望和需求。

我们在启蒙心态中呆了这么久，以致我们假定它的总体思想推动力是合理的。不言而喻，现代人都同意激进的人类中心主义（anthropocentrism）。它造成现代人的心理倾向：人不仅是万物的尺度，还是经济繁荣、政治稳定、社会发展的惟一动力源。尽管启蒙心态对进步、理性和个人主义的信仰在现代西方学术界已经受到一些智者的挑战，但它仍然是激励全球知识精英和精神领袖的准则。很难相信，任何一个国际项目，包括生态科学中的，不同意以下这些观点：人类的生存条件是可以改善的，以理性的方式解决世界问题是众所渴望的，个人尊严应该得到尊重。启蒙运动唤醒了人类，使人类发现了转变全球的潜力，实现了人类渴望成为万物尺度，做万物主人的愿望。它一直是现代政治文化最具影响力的伦理论述。几十年来，它已经成为占统治地位的少数人和文化精英的毋庸置疑的假定，在发展中国家如此，在高度工业化国家也是如此。



对启蒙心态的公正理解，需要直率地讨论现代西方的黑暗面。那“解放了的普罗米修斯”（unbound Prometheus）象征着急剧发展的技术。它是人类智慧在工业革命早期获得的巨大成就。尽管受到浪漫主义运动的反对，遭到人文科学前辈的批评，启蒙心态在浮士德精神（一种本能地去开发、了解、征服、压制的精神）的鼓舞下，一直是现代西方的主导意识形态。如今在东亚，它正被拥戴为毋庸置疑的基本发展理论。

然而，对启蒙心态进行现实的评价，将揭示出现代西方与“理性时代”(the Age of Reason)的形象有很多不协调的方面。现代西方霸道的论述认为，进步必须诉诸不平等、理性、自私自利、个人贪心。美国人的梦想是，拥有汽车和房子，拿着可观的工资，享受独处的、言论的、宗教的和行动的自由。这对美国人的生活必需品意识尚有理可言，可是从全球视野把这种梦想看作现代必需品，推销到外地，它的低劣品质实在令人叹息。确实，越来越多的人认识到，它不过是一个梦想，相当多的美国人也有同感。生态危机和社群瓦解正在世界各地发生。对此深表关注的人，面临一个紧迫任务，即确保在现代西方占据领导地位的少数人和文化精英能积极参加精神联合行动，重新思考启蒙运动的遗产。鉴于启蒙心态给生命支持系统带来的始料未及的负面后果，我们不能不加批判地接受它的内在逻辑，然而我们又不能拒绝它在当前和未来与我们知识界自我定义（intel1ectua1 selfdefinition）的联系。我们面临的不是非此即彼的选择。脱离并独立于启蒙心态，建立一个彻底不同的新伦理或新价值观体系，既不现实也不真心。它要么是愤世嫉俗的，要么是吹毛求疵的。我们应该开发这样的精神资源，它可以帮助我们扩展启蒙运动的视野，深化它的道德敏感。如果必要的话，还要创造性地改变它的天生束缚，充分发挥它作为一种世界观的潜力，改善人类整体的生存条件。

启蒙运动明显缺乏共同体思想，更不用说全球共同体的思想。能否认识到这一点是精神联合行动的关键。博爱是法国革命提倡的三种最重要的德行之一，其作用与共同体的思想相当。但是，博爱在现代西方经济、政治和社会思想中还没有得到足够的注意。情愿忍受不平等，信仰利己之心的拯救力量，极度认可激进的自我主义，已经极大地污染了进步、理性和个人主义的理想。越来越多的知识分子深切地感到，我们需要为“地球村”的建构制定一个全球计划，在支离破碎的现实世界与理想的人类整体之间指出可能的联系。这至少要求，用一种新的金科玉律，即“己所不欲，勿施于人”，替换自私自利的原则（不管其定义多么广泛）。这个金科玉律的肯定表达式为“己欲立而立人”。以反思者共有的、批判性的自觉意识为基础，形成一种包容性的共同体观，是一个伦理－宗教的目标，也是一个哲学的理想。

为了确保包容性的共同体观具有文化复合体的历史基础，有必要调动至少三种精神资源。



第一种包括现代西方的伦理－宗教传统，突出的有：希腊哲学，犹太教和基督教。它们促生了启蒙心态。这一确凿的事实迫使它们重新考虑自己与现代西方崛起的关系，为重新评估典型的西方价值观创造了一个新的公共领域。物质与精神、身与心、神圣与凡俗、人类与自然、造物主与创造物，这些排斥性的二分法必须被超越。最高的价值观，比如地球的神圣，存有的连续性，人类与自然互惠互利的相互作用，天人感应要被容纳进来，并得到它们在哲学、宗教和神学中应有的显着地位。

第二种精神资源来自非西方的、轴心时代的文明，包括印度教、耆那教、东南亚佛教、东亚儒学和道家，以及伊斯兰教。从历史上考察，伊斯兰教对文艺复兴做出过贡献，应该被看作是现代西方的一个不可或缺的智力传统。当前的做法，尤其是北美和西欧大众媒体的做法，把伊斯兰教看作彻底的异类。这是对历史的误解，也是对文化的麻木不仁。它事实上已严重地毁坏了现代西方的自身利益，以及它对自己的理解。伊斯兰教和这些非西方的伦理-宗教传统，在礼仪、世界观、风俗习惯、教育风格和人际关系模式等方面蕴藏着详尽而实用的资源。通过继承、选择北美和西欧式的启蒙心态，它们可以帮助拓展我们的生活方式。东亚工业国家在儒家文化影响下，已经发展起一种现代文明，在其中，对抗主义、个人主义、利己主义的成分较少。二战以来，市场经济与政府领导、民主政体与贤人政治、个人积极性与集体取向的共存，使这个地区在经济上、政治上成为全球最有活力的地区。儒家伦理对东亚崛起的显着贡献表明，印度教、耆那教、佛教、伊斯兰教模式的现代化极有可能出现。

第三种精神资源包括一些原初传统：美国土著人的、夏威夷人的、毛利人的，以及大量的部落本土宗教。对根的深刻体验是原初传统的一个特点。每一种本土宗教传统，都植根于一个具体的地方，代表着一种认识方法、一种思维模式、一种生活方式、一种态度和一种世界观。鉴于启蒙心态造成的始料未及的危害，现代心理定势能从本土宗教传统中获得显着的启示。本土民族意识到自己扎根在一个具体的地方，自然而然地对自己所处的环境有着精细的了解。确实，他们的居住地与自然的界限很模糊。这种生存模式喻示着，实现人类世界与自然整体的息息相通和互惠互利，是必要而且值得的。我们从中可以学习到一种新的认识方法、一种新的思想模式、一种新的生活方式、一种新的态度、一种新的世界观。

本土生活方式的另一个同样显着的特点是，人们在日常人际交往中讲究礼仪。密切的亲属关系，丰富的人际交流，对周边自然环境和文化环境的精细理解，与祖先的心灵沟通，都以种族、性别、语言、地域和信仰为基础，显示着共同体的存在。原初联系是他们存在和活动的组成部分。休斯顿·史密斯将他们的特点归纳为：在动机上，他们展示的是参与而非控制；在认识论上，他们展示的是同情性的理解而非经验性的理解；在世界观上，他们

展示的是崇尚超越而非主宰自然；在人类经验方面，他们展示的是满足感而非疏离感。当我们开始质问那些我们最为信仰的思考方式是否正确或合理时，本土观点可以给我们带来灵感。

当然，我并非建议大家对“原初意识”产生任何浪漫的爱慕或怀旧的感伤。我想说明的是，作为启蒙心态的受益者和受害者，我们用所有这三种可获得的精神资源，丰富、转化、重建我们的公共遗产，以之表示我们对它的忠诚，从而树立起一种真正促进全球团结的意识。我们正着手从启蒙运动自己的核心中开发第四种精神资源。这样说可能并不过分。我们进行有训练的反思，共同行动而非单纯斗争。这是向宗教领袖和伦理教师所构想的“创造地带”迈进的第一步。女权主义者对传统的批评，对环境的关心，对宗教多元论的宣传，都明显地表现出这种新的团体自觉的批判意识。启蒙心态信仰理性、自由、平等、人权和正义。在不破坏也不放弃这些的情况下，超越启蒙心态，需要把现代性作为一个象征，把现代化作为一个过程，进行全面的重新考察。

现代性中的传统是个有意思的问题。它是我们重新考察现代性或现代化的基础。把传统和现代性看作是两种不能并立的生活形式，对它们做二元论的思考，将不得不让位于一种更细致的研究。这种研究探讨的是现代性与传统之间的绵延不断的相互作用。在这里，“现代性”是作为“合理化”（根据韦伯斯特的定义）的认识结果，“传统”则是作为“心灵的习惯”（从亚历克西斯·德·托克维尔借来的一个表达）。现代性中的传统并非只是被动放置到现代意识中的历史沉淀物。就功能而言，传统对现代性并非只是起着抑制作用。恰恰相反，它们既是束缚力，又是加强力，能在任何特定的社会勾画出现代性的特有轮廓。因此，当我们讨论现代化的进程时，把传统弃置为无用的残余范畴，这在思想上是幼稚的，在方法上是错误的。确实，现代化是一个极为不同的文化现象，而不是一个同质的、全面西化的过程。为了懂得这一点，我们有必要研究现代性中的传统。

塔尔科特·帕森斯认为，市场经济、民主政府和个人主义是现代性中不可分离的三个成分。他可能是对的。战后的时代看来已经开创了一个新世界，在其中，市场化、民主化和个人主义是新的地球村的显着特征。苏联东欧社会主义的崩溃给人这样的印象：是市场经济而非计划经济，是民主政府而非专制政府，是个人主义的生活方式而非集体主义的生活方式，代表着将来的潮流。“历史的终结”指的是这样一个人类发展阶段，在其中仅仅只有先进的发达社会起着支配作用。不管我们是否相信“历史的终结”，我们都必须清醒地意识到，全球化的力量通过大量的网络，真真切切地把地球捆绑成一个对话共同体。其结果是：相隔不论多远，都不会阻碍电子交流；在地域上接近，并不必然有真正的接触；我们可能和数千里以外的同伴经常对话，然而常常与我们的邻居、同事和亲戚形同路人。



地球村不是真正的家，可是却真实地存在着。它的到来，无论如何不适合人类的繁荣。与儒家传统的“太和”理想相反，地球村展示的是：巨大的差距、严格的区分、森严的界限、可怕的混乱和彻底的歧视。世界被挤进一个互相联系的、生态的、金融的、商业的、贸易的、电子的系统。它从来没有在财富上、影响上、力量上产生如此大的差距。人们想象的、甚至期待的地球村的到来，远远不能成为人们欢庆的理由。

在世界历史上，富人与穷人、统治者与边缘人、讲话者与沉默者、入流者与圈外人、消息灵通者与消息闭塞者、联系广泛者与孤独寂寞者，它们之间的对比从来没有现在这样显着。从世界系统中获益的那些富有的、占统治地位的、有发言权的、入流的、消息灵通的、联系广泛的人，组成了无数跨国网络组织。在迈向统治宝座的过程中，他们把距离、伦理界限、文化多样性、宗教排外主义、国家主权都变得微不足道。另一方面，同一条街的居民在获取信息、思想、实体资源(比如钱)、非物质性商品（比如特权）的渠道上，有极大的差距。同一电子区的人认同的政治意识形态、社会风俗习惯、世界观可能存在尖锐的矛盾。他们也可能以不可比较的方式感受着人类存在的基本分类。个人、家庭、社会和国家之间存在的有与无的尖锐对比，从确凿的实证数据很容易就可看出。而且，大众媒体鼓吹炫耀性消费，极大地加剧了相对贫穷感。甚至在经济最发达的国家，比如北美、斯堪的那维亚国家和其他西欧国家，以及日本和亚洲四小龙，也弥漫着不满、焦虑和失望。

如果我们把注意力专门投向那些二战结束以来让世界改头换面的强流（科学、技术、交通、贸易、金融、娱乐、旅行、游览、移民、疾病），我们很容易受到误导，以致错误地相信，世界变化如此巨大，新生的全球力量在毫不顾及我们继承的历史实际和文化实际的情况下，改造着人类的生存条件。人们在 20 世纪末对本世纪最有意义的反思之一是，认识到全球化并不意味着同质化，现代化在国内外既在强化也在弱化经济的、政治的、社会的、文化的和宗教的矛盾。原初联系（种族、语言、性别、地域、阶级和信仰）具有巨大的力量。

它在内形成防御性的文化认同，在外形成激进的宗教排外政策。它的出现使那些注重实际的全球思想家开发新的思想资源以理解这个时代的精神。国际主义者（包括一些最老练的世界局势分析家）通常把原初联系看作是宗教团体支持的，全球化必然进程的阻力，判定它们不会有持久发展的动力。这是幼稚而愚蠢的。我们在波斯尼亚、非洲、斯里兰卡和印度见到的不仅仅是反对全球一体化的“分裂”（fragmentization）。我们很清楚，美国的种族主义，加拿大的“语言问题”，三种主要的一神论宗教中的原教旨主义，都潜伏着爆炸的力量。我们必须学会理解，寻根是一个全球现象。

我们在全球正面临着两种相互抵触的力量，甚至是两种相互矛盾的力量：国际化（全球化）和本土化（社群化）。联合国是基于国际化的精神而成立的。它现在必须处理与根有



关的问题（以上说的原初联系都属于根的问题）。科学、技术、大众传媒、贸易、旅游、金融、移民和疾病的全球化，正以前所未有的进度，进入一个前所未有的阶段。尽管如此，本土或部落感情的广度和深度，不论是隐性的还是显性的，都不可能被启蒙运动的工具理性、个人自由、斤斤计较、物质进步和权利意识的价值观轻易改变。人们如果能在伦理上意识到，任何形式的修身、谈判、正义、同情、礼仪、责任意识、个人尊严、内在价值感都要合乎情理，那么，他们就能更好地理解人际关系的弹性力量和爆炸力量。

儒家认为，人不仅仅是理性的存在、政治的动物、工具使用者或语言的运用者。他们看来已经有意识地放弃了归约主义者的模式。他们用五个互相联系的观点给人下了定义：

1．人类是感性的存在。他们不仅能在两个人和更多人之间形成内在的共鸣，也能与其它动物、植物、树木、山川、河流、直到自然整体，形成内在的共鸣。

2．人类是社会的存在。作为孤独的个体，人类与地球王国上的其他成员相比是软弱的。但是，如果他们组织起社会，他们就拥有了内在的力量，不仅能活下来，还能繁荣昌盛。人类相互作用的各种网络结构展示的人际关系，对人类的生存和发展是必要的。我们的社会决定了我们的特征。

3．人类是政治的存在。这句话的意义是，就等级、地位和权力而言，人的生物本性和社会命运对人际关系做出了区分。儒家虽然坚持这人造的界限是变动的，但是他们承认“差别”对实现社会的有机而非机械的团结具有重要意义。于是，在一个讲究仁义的社会里，社会的有机团结，既是公平原则的中心目标，也是公正实践的首要目的。

4．人类是历史的存在。他们分享集体的记忆、文化的记忆、文化传统、风俗习惯和“心灵的习惯”。

5．人类又是形而上的存在。他们的最高渴望，不是用人类中心主义的思想术语所能简单阐释的，但是能用他们对顺应天命的终极关注来描绘。

儒家的道是一种学习的道，即学习如何做人。在儒家精神里，学习如何做人就是把自己投入一个永不停止的、没有尽头的、创造性的自我转化过程。这既是一种人际活动，也是一种应天的对话。这包括四个不可分离的方面——自我、群体、自然和超宇宙的事物。学习的目的虽然总被看作是为了自我。但是，这里说的自我，决非一个孤立绝缘的个体，而是一个复杂的万物关系的中心点。它是一个动态的开放系统，不是一个静态的封闭结构。因此，自我与社会的感应，人类与自然的和谐，以及人类与天的不断沟通，是人类活动的最根本特征，具有至上的价值。

儒家把此时此地的、具体的、活生生的人作为出发点，去发展他们的哲学的人学（philosophical anthropology）。他们认识到人的生存条件是有其根源的。我们所说的内



在于儒家思想中的原初联系(种族、性别、语言、地域、阶级和基本的精神取向)的深层意义，在于它们充分展示了文化的多元性（这不能与任何形式的恶性相对主义混淆）。儒家经常把自己的“道”理解为身心之学，或者是性命之学。他们有这样一种认识，即每个人命中注定是嵌于某一特定条件下的独一无二的人。但是，每一个人同时具有自我教育、自我发展和自我实现的内在可能。也就是说，命中注定嵌于某地，是我们生存条件中难免的结构性限制，尽管如此，我们仍被赋予无尽的可能，在学习做人的过程中转化自己。因此，我们拥有内在的自由。这自由蕴藏在我们作为天人关系的中心的责任中，它创造了我们的价值。仅此一点就值得并需要尊重。

本杰明·施瓦茨在《古代中国的思想界》一书的结尾部分，讨论了《五经》的“精神”。他针对新儒学的中心问题指出：“最后，有关根的问题，要学孔子和孟子。他们已在人心里找到了根。只有人心才有能力'诚意'，'诚意'之后再扩展这种超越的能力，实现人类存在于社会结构中的道。从这个观点来看，《四书》的基本教义就在于此。在一个更深的层次上，《四书》还为这样一种信念提供了本体论的依据，相信个体面对道家和佛家神秘主义的不断挑战，具有超越的伦理能力。”

新儒家以心学为本体论的依据，在封建晚期的中国、现代以前的越南、李朝时期的朝鲜和德川时期的日本，帮助儒家知识分子在家之上国之下创造了一种文化空间。他们不离家园，却能积极参加集体活动，投身于地方的、地区的或国家的政治。这就是为什么他们并不只是调整自己以适应世界。马克斯·韦伯对儒家生活取向的整体评价漏掉了这一点。维持他们社会活力的精神资源，来源于他们管好自己的事情。这些事情包括修身、劝善、传道、知天命、尚友千古、仿效圣人、树立文化规范、改造作为道德共同体的世界。

当我们看到，一个新的世界秩序代替了由超级大国强加的排他的二分法（资本主义和社会主义），我们容易得出肤浅的概括——“历史的终结”，“文明的冲突”或“太平洋世纪”。但是，从长远角度来看，更加困难但也是更有希望、更有意义的工作是，研究如何学习做人的问题：我们是不是与其它万物分离的个体？我们每一个人是不是把自己当作万物关系的一个中心而活着？道德自知对个人成长必要吗？社会成员之间缺乏基本的责任感和义务感，这种社会能够繁荣持久吗？我们这个多元的社会是否应该精心培养共有的价值观，从而为人类的相互理解达成共识？这些才是真正的基本问题。

儒学的复兴有利于东亚的知识分子形成团体认同的自觉意识，这是非常必要的。我们正处于全球历史的起点，不是在目睹历史的终结。并且，从比较文化的视野来看，这个新起点必须被看作是文明对话的起点而非文明冲突的起点。我们认识到，在种族、语言、地域和宗教中存在着文明冲突的危险，这使得文明对话的必要性尤为紧迫。我们必须重视从伦理的、精神的尺度探讨人类的繁荣，寻找另一种可持续发展的模式。



超越由工具理性和个人利益造就的心理定势，在这点上，我们做得太晚了。随着传统社会的渐渐消失，我们目睹着一个通讯、网络、谈判、互相作用、彼此影响、共同合作的时代的到来。随着中国人、日本人、朝鲜人、越南人移居到世界上的其它地方，他们中的知识分子是否能在自我修养、家庭和谐、社会团结、仁义管理和全球和平这些儒学精神的鼓励下，清楚有效地表达责任伦理，将对全球事务具有深远的意义。

以个人尊严为基础，考虑到一系列的同心圆，即自我、家庭、群体、社会、国家、世界和宇宙，我们就能真正地洞察儒家对人类繁荣的理解。我们从探寻真正的个性开始。这种个性是一种开放的、创造性转化的个性。它的实现有赖于我们克服自私性和自我主义的能力。我们珍惜家庭和谐，为此我们必须超越裙带关系。我们拥护社会团结，但是要超越狭隘思想以实现团结的真正价值。我们如果克服了种族中心主义和文化沙文主义，就能在社会一体化中充实自己。我们忠于国家统一，但也应该超越激进的国家主义，这样才是真正的爱国主义。人类繁荣鼓舞着我们，但我们必须努力摆脱人类中心主义的局限，因为人性最终的意义是天人和谐的（anthropocosmic）而非人类中心的（anthropocentic）。在马来亚大学组织的伊斯兰教与儒学对话的国际研讨会上（1995 年 3 月），马来西亚副总理安瓦尔·易卜拉欣从休斯顿·史密斯的《世界宗教》中引了一段论述。这段论述很好地抓住了儒家自我超越的精神。“当一个人把关注中心从自己转向家庭，他就超越了自私性；从家庭转向社群，他就超越了裙带关系；从社群转向国家，他就超越了狭隘主义；再转向所有人类，他就超越了大国沙文主义。”

我们甚至能够接着说，如果转向天人合一，他就超越了世俗人文主义。世俗人文主义是启蒙心态带有的一种明显的人类中心主义特征。确实，在天人和谐的精神中，我们发现自我与社群之间有感应，人类与自然之间有和谐，天人之间有相关性。

通过系统阐释新儒学中的心学蕴含的天人和谐观（anthropocosmic vision），王阳明简洁明了地批驳了人类中心主义（anthropocentrism）。他在《大学问》中开篇即说：“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉……天人之能与天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是。其与天地万物而为一也，岂唯大人，虽小人之心，亦莫不然。彼顾小人之耳。是故见孺子之入井，而必有怵惕恻隐之心，是其仁与孺子而为一体也。孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣觳觫而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也。鸟兽犹有知觉者也，见草木之催折，而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也。草木犹有生意者也，见瓦石之毁坏，而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也。是其一体之仁也，虽小人之心，亦必有之，是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也。是故谓之明德。”对儒家而言，充分实现自己，还不足以成为有责任的执家者、有效率的社会工作者和有良心的政治公仆。一个人在社会的政治舞台上无论多么成功，如果不



顾天，他的人性就无法充分展示。儒家的最高理想是“天人合一”，它不仅赋予人性以人类学的意义，而且赋予人性以宇宙论的意义。在《中庸》中，人性最真实的表明就是“与天地参”。

然而，天无言，道自身也不能使人伟大。这意味着，天虽然无所不在，无所不知，但它不是无所不能的。我们对天命的理解，要求我们充分赏识内在于我们心里的正义和原则。我们超越自我主义、裙带关系、狭隘思想、种族中心主义、大国沙文主义的能力，必须被用来超越人类中心主义。为了让我们配得上做天的伙伴，我们必须与那无言的天保持不断的联系。天的观照让我们内心的正义和原则熠熠闪光。不能超越自身的束缚，我们有望得到的充其量只是排外的、世俗的人文主义。这种主义宣称人是万物的尺度。与此相反，儒家的人文主义以天人和谐观为依据，“以天地万物为一体也”，具有包容性。分析到最后，自我实现就是最基本的转化，这个转化过程把家庭、群体、国家、世界和宇宙都包容进我们的感觉之中。

儒家天人和谐的世界观具有不言而喻的生态学意义。但是，这些意义需要更仔细的阐明。一方面，儒家天人合一的思想具有丰富的哲学资源。另一方面，它还有无尽的伦理资源，可供发展更全面的环境伦理学。从古代开始，儒家就关注与自然保持和谐，接受自然的适当限度和范围。这种关注表现在他们用大量的方式培养自己的美德。这些美德被认为既是个人的又是宇宙的。他们的关注还包括用生物的形象来描绘修身的过程。在人与宇宙之间实现深层多样的对应，是儒家的一个主要目标。这是一个具有重要精神意义的观念，对救治当前的生态危机也有实际价值。

【原文链接】 【回到目录】

# 林毓生：五四式反传统思想与中国意识的危机—兼论五四精神,五四目标与五四思想



斯康辛大学麦迪逊校区历史学系荣
教授，台湾中央研究院院士



五四思想之实质内容，实在地说，是与他们未能从传统一元论的思想模式(monistic mode of thinking)中解放出来有很大关系．而这种思想模式是导引形式主义式的全盘否定传统论的重要因素．我们今天要破除这种形式主义式的思想，进行多元的、分析的、根据具体事实的实质思维。根据博兰霓的知识论与孔恩(Thomas Kuhn)的科学史的观点，只有这种实质思维才是真正创造的过程。换句话说，我们要产生新的实质思想来解决我们的问题。

”

—

五四新文化运动至今已六十年，六十年不能算是一段很短的时间，然而今天我们回顾这六十年来文化与思想的发展，我们知道，成绩实在是很有限的。今天我们纪念“五四”，在思想上首要之务是应把五四精神、五四目标与五四思想加以分析，使之分离。如此，我们才能创造地继承五四传统而不被其所囿。

什么是五四精神？那是一种中国知识分子特有的入世使命感。这种使命感是直接上承儒家思想所呈现“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”与“家事、国事天下事、事事关心”的精神的，它与旧俄沙皇时代的读书人与国家权威与制度发生深切“疏离感”(a sanse of alienation)，因而产生的知识阶级(Intelligentsia)激进精神，以及与西方社会以“政教分离”为背景而发展出来的近代西方知识分子的风格是有很大出入的。这种使命感使中国知识分子以为真理本身应该指导政治，社会、文化与道德的发展。我们这些追求真理的人看到了政治上、社会上的不合理现象，便极感不安，深觉自己应该加倍努力，一方面觉得应该参与爱国运动，另一方面觉得自己的工作与国家前途甚有关连，只要把它做好便是救国之一途。这种使命感发展到最高境界便是孔子的“知其不可为而为”的悲剧精神。因为我们具有使命感，所以我们有所归属。即使我们对政治与社会许多不平、不合理的现象深感愤慨，但我们不消极，不气馁，不自怨自艾，不上山静思，也不玩世不恭(做这类事的当然也

有，不过，那不是中国知识分子的主流)。这种入世的使命感是令人骄傲的五四精神，我们今天纪念“五四”，要承继这种五四精神，发扬这种五四精神。

什么是五四目标？大家都知道五四运动最初是一个内除国贼外御强权的民族主义爱国运动。所以它的基本目标是：使国家强盛。但强国的办法很多，如要逞一时之快，用法家或近代极权主义的独裁办法在短期之内是可能奏效的，虽然这种办法有其内在不稳定性。五四运动是在合理、合乎人道、合乎发展丰富文明的原则之下进行的爱国运动。所以它是与自由、民主，法治、科学这些目标分不开的。虽然这六十年来这些五四目标受到了不少左右政治势力的分化与压迫，以及中国知识分子内在思想混乱的干扰，但，在今天，我们可以说“五四”对自由、民主、法治、科学的要求是中国人民一致的愿望，不是任何统治集团可以抹煞的，大陆上经过“四人帮”封建的法西斯式的统治，人民的愿望不但未被任何统治工具所扰乱，到头来，仍然是要求民主与法治。这种要求的渊源实种因于五四运动，可见五四运动影响之深远。经过六十年的历史考验五四运动所追求的目标，在今天看来产生了更为崭新的意义。凡是真心关怀国家前途的中国人都应为实现这些五四的目标尽最大的努力.

什么是五四思想？这个问题可分从思想内容与思想模式两方面来看。而思想内容可再分为形式的与实质的两个层次。在形式层次上，五四人士喊了不少口号，高谈自由，民主、科学、思想革命、文学革命等。但他们到底认为什么是自由、民主、科学、思想革命、文学革命呢？我们虽不必对五四人士过于深责，因为他们的思想深受当时种种环境的影响，之所以不能深入是有客观的历史因素的：但不能不指出，他们的这些观念在实质的层次上是相当肤浅．浮泛，甚至错误的，例如胡适主张的“八不主义”文学革命论，现在看来是很不通的。他们把科学看成了宗教，对之产生了迷信，这种“科学迷”式的科学主义是很不科学的。最糟糕的是，许多五四人物为了提倡自由、科学与民主，认为非全盘而彻底地把中国传统打倒不可。这是与自由主义基本原则完全违背的。而这种“全盘否定传统主义”却直接引发了“全盘西化”那种大概只能产生在中国的怪论。

我们今天纪念“五四“，要发扬五四精神，完成五四目标，但我们要超脱五四思想之藩篱，重新切实检讨自由，民主与科学的真义，以及它们彼此之间的和它们与中国传统之间的关系．这件事当然不是一朝一夕可以达成，然而，与其在圈子内平原跑马，人马皆惫而毫无进境，不如做一点切实功夫，更上一层楼。五四人物，不是悲歌慷慨便是迫不及待，很少能立大志，静下心来做一点精深严谨的思想工作，当我们今天确切体验到文化界、思想界浮泛之风所产生的结果之后，我们应该在这个时候领略一点历史的教训了。

五四思想之实质内容，实在地说，是与他们未能从传统一元论的思想模式(monistic mode of thhking)中解放出来有很大关系．而这种思想模式是导引形式主义式的全盘否定传统论的重



要因素．我们今天要破除这种形式主义式的思想，进行多元的、分析的、根据具体事实的实质思维。根据博兰霓的知识论与孔恩(Thomas Kuhn)的科学史的观点，只有这种实质思维才是真正创造的过程。换句话说，我们要产生新的实质思想来解决我们的问题．

下文我将根据一篇原用英文发表的短文，说明在英文拙若《中国意识的危机》一书中所讨论的五四全盘否定传统主义的谬误的原因与含意，希望借此指出，我们今天如要创造地继承五四传统，必须开始进行对传统创造的转化(creative transformation)这份艰巨的实质工作。

**二**

在二十世纪中国史中，一个显着而奇特的事是：彻底否定传统文化的思想与态度之出现与持续。近代中国的反传统思想，肇始于一八九 0 年中国社会中第一代新知识分子的兴起。但是，在传统中国政治与文化架构崩溃之前，亦即辛亥革命爆发之前，中国人一直认为中国传统是一个混合体而不是一个化合体——其中包涵多种不同的成分与不同发展的倾向；而这些不同成分与不同倾向是彼此不能相融的。是时，传统尚未解体，所以尚未产生以传统为一完整有机体的概念。当时对传统的反抗者，虽然甚为激烈，但他们的攻击是指向传统中特定的点、面。可是，崛起于五四早期的，第二代知识分子中对传统做全盘彻底的反抗者，却把传统中国文化、社会与政治看成了一个整合的有机体——他们认为真正属于中国传统的各部分(那些世界各国文化［包括中国文化］所共有的公分母不在此列)都具有整个传统的基本特性。而这个传统的基本特性是陈腐面邪恶的。因此，中国传统被视为每个成分都具有传统特性的、应该全部摒弃的整合体或有机体。这种彻底的全盘否定论自然可称作整体性的(totalistic)反传统思想。（在本文中“全盘否定传统论”、“全盘否定传统主义”与“整体性反传统主义”皆指谓同一现象）

但是，五四整体性的反传统思想者对于中国传统全盘否定的'意缔牢结”式的（ideological）献身，事实上，并不蕴涵他们已经与中国社会与文化的遗产隔绝，也不是说他们因此便能够不承认中国过去在许多方面的成绩，或不声称中国过去有许多成就．这些“承认”与“声称”，从逻辑的观点来看，是与他们“意缔牢结”的立场(即：对中国传统的全盘否定)相互矛盾的。不过，这种“承认”与“声称”本身却深受全盘否定传统主义的影响。这些对于中国过去成就的“承认”或“声称”不是根据外国的观念架构被形式地或专断地提出来，便是指谓人类各种不同文化的共相(因此，不是中国文化的特色)。一些极少数的人，如鲁迅以及与他的思想具有契合感的知识分子，因为内心资源比较丰富，可以拒抗自己的“意缔牢结”的立场，但是，为了避免显然的矛盾，他们对于在传统架构崩溃以后尚能生存、游离的、中国传统的一些价值之意义的承认与欣赏，是在末明言的意识层次(implicit



level of consciousness)中进行的。根据以上的陈述，我们可以肯定地说，整体性或全盘式的反传统思想在五四时代占有极大的优势是一项明显的事实.

此种有力的全盘否定传统主义对于激进的与保守的思想与“意缔牢结”均有深远的影响．例如，毛泽东自己曾说过，在他的思想形成的的青年时代，他是《新青年》的热心读者，并是那个杂志主要发言人的崇敬者。中式马克思主义有许多特色，这些特色反映着中式马克思主义的前提与马克思主义与列宁主义的前提有实质的不同。这些特色包括：李大钊与毛泽东对马克思主义的新解释(特别注重意志功能，强调思想具有改变社会现实的能力)，以及持续不断的“文化革命”的要求(这种要求一向以对旧文化的激烈排斥为其前提)。这些特色实导自五四运动的激进传统。这并不是说毛式思想之渊源与五四反传统主义之渊源完全相同．毛派一再强调的“文化革命”与对旧文化的排斥，无疑地是与毛泽东一生不同时期中政治、经济、文化．国际关系等许多因素之相互作用有密切关系。然而无可否认地，这种要求“文化革命”与排斥传统的思想是毛泽东思想中不变的主题，无论党的路线是如何的转变与跳动，这个主题却始终未变。

如果我们把眼光转到二十世纪中国学院的与政治的保守主义思想与意识型态，这些思想与意识型态大都在社会层面不甚有效，而在文化层面也并无冲刺之力。保守主义思想与意识型态之软弱无力，正说明了二十世纪中国缺乏可资它们成长的社会、政治、与文化的环境。同时也说明了在不同程度上五四时代的全盘否定传统主义对了它们的影响力——许多保守思想与意识型态，在自身无法独立发展的情况下，成为对五四反传统思想的直接反应。

尤有进者，虽然反传统态度与反传统运动在别的时代与别的地方也曾发生过，但，就五四反传统思想笼罩范围之广，谴责之深，与在时间上持续之久而言，在整个世界史中可能是一个独一无二的现象。由于它对中国的过去之攻击是采取全盘式的，这个整体性反传统主义影响所及，使得中国民族主义的一个重要方面形成了独特的性格。这种性格在其他各国的民族主义中也是少见的，一般而言，民族主义的自觉是经由对自己民族之过去的珍惜之情而培养出来的。民族主义者通常倾向夸耀与歌颂自己的历史与自己的文化，倘若自己民族的文化遗产，由于来源庞杂或尚未高度发展(如非洲、中东、或东南亚许多国家)——因而不易明确的界定，在这种民族当今的民族主义者，通常是要热情地找寻自己历史的根源，以便重建此一文化遗产。相反地，五四时代的反传统主义者，虽然也认为他们的传统文化与政体是他们特有民族生活的泉源，但是他们却与这个传统文化与政体产生了极大的疏离感，为了民族的生存与发展，他们对中国传统文化与政体进行了强烈的反抗与抨击。他们也是民族主义者，但他们底民族主义是反传统的民族主义．在“意缔牢结”的层次上，整体性的反传统主义不允许任何传统成分得到正面的估价与理解。但是，整体性反传统主义



与民族主义在思想上的混合，产生了极大的紧张，造成了日后中国思想史与政治史上许多难以解决的问题。

笔者在用英文写成的《中国意识的危机：五四时代的激烈反传统主义》(The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era,University of Wisconsin Press,1979)一书中曾试图研究上述反传统思想的新异特性与它在近代中国思想史与政治史上的含意。为了能够深入探讨此一问题的矛盾性、繁复性、分歧性、与统一性，经过多方探索，我发现最好的办法是对五四知识分子中三位领袖人物——陈独秀、胡适与鲁迅— —的反传统意识的源流及性质做一比较研究。这三位人物极不相同．但在他们的思想中却都达到了一共同的结论；现代中国社会、政治、与经济改革的先决条件是思想革命，而这种思想革命首先需要全盘摒弃中国的过去。此种五四激进知识分子建基于整体性反传统主义的，对于根本思想变迁应具有优先性的主张，并不是由于他们之间彼此性格甚为类似的缘故，也不是由于他们持有相同的政见，或具有相同的文化，思想的发展趋向所导致的。'(事实人在任何同一时代里，我们很难找到在性格上、做人风格上、政治意见及行为上与思想的发展上，有像陈独秀、胡适与鲁迅那样迥然不同但却又坚持同一“意缔牢结”的三位知识界的领袖。因此，这种“五四综合特征”(The May Fourth Syndrome)不是心理学、政治学、经济学或社会学的律则所能解释。这是一个真正的历史问题，必须从二十世纪中国繁复而辩证(dialetical)之思想的、社会的“变迁”与“持续”的脉络中加以探讨。

此一激烈反传统运动的统一性，可从考察它呈现的不同方式与它内在的冲突的涵义而得知。这个运动在中国近代史中的涵义也可由此掌控。拙著中对于这三位五四领袖的思想、基设(presuppositions)、与关怀的分析主要是为了了解达一运动之统一性与繁复性及其成因与涵义。从这一观点来看，拙著并不是这几个思想家的合传。

前已提及，五四反传统主义者认为中国传统为一有机体。因此根据五四式反传统主义的理路思辩下去，他们的反传统运动，若有任何意义，就必须是整体性(全盘式)的。易言之．根据他们的观点，传统中的许多可恶成分都不是单独事件，它们实在都与中国文化的特质有关。而他们认为中国文化的特质是导源于中国最基本的思想；所以，只攻击所厌恶的某些规范、教条，对五四反传统主义者而言，实在不够深刻。由于他们认为中国最基本的思想影响及于传统中每一成分，所以，不打倒传统则已，要打倒传统，就非把它全部打倒不可。当然，他们的全盘否定论并不是在对中国过去的一切，经过详切的研究以后，发现无一是处，才提出来的。根据他们的观点，这种仔细研究中国过去一切的工作，并不值得考虑，并不是因为这种庞大的工作任何人都不可能做到，而是因为那是一件迂腐而并无必要的工作。因为，根据他们的一元论所肯定的中国传统为一有机体的观点、所以，无需做此工作就已经知道中国特有的一切都是要不得的。所以，整体性反传统思想，实际上，犯了“形式主义”或“抽象主义”的谬误(thefallacy of formalism or abstractionism).(这里“形



式”二字相当于“形式逻辑'中所谓“形式”的意义。所谓“形式主义”谬误，是指一种根据未对实质问题仔细考察而武断采用的前提，机械地演绎出来的结论。)这种谬误是一种对于文化与社会之形式建构的了解，犯了这种谬误的人却(不自觉地)以为这种了解是实质的了解。形式主义只是头脑中的建构，但形式主义者却以为这种头脑建构实有所指。事实上，它无可避免地把具体事实扭曲化了、简单化了。因此，探寻整体性反传统主义之起源，主要是要解释为什么五四时代的反传统主义者会对视中国传统为一有机体的那种观点，那样地深信不疑；易言之，为什么他们不能洞悉他们论点的谬误。

五四整体性反传统主义之掘起，主要是由于三种因素——输入的西方文化，传统政治秩序崩泼以后所产生的后果，与深植于中国待续不断的文化倾向中的一些态度——相互激荡而成。经由“普遍王权”(universal kongship)的符号与制度的整合作用，中国道德、文化中心与政治中心是定于天子的位置之上。 (虽然中国传统中有“从道不从君”的观念，虽然这项观念与天子承受“天命”为天下政治与道德中心的观念之间产生了中国传统中的一种“紧张”(tension)，但因种种此处不能详论的原因，“从道不从君”这个观念并末使位于中国政治与社会秩序中心的天子也是道德与文化中心的观念发生动摇。)因此我们可以说，中国的政治秩序与道德、文化秩序是高度地整合着的。 “普遍王权”建基于对“天命”的信仰上，从汉代以降，更因儒家思想中产生了极为精巧的有机式宇宙论而得到增强。 (这种有机式宇宙论之兴起主要是因为阴阳五行学说已揉杂在儒家之中的缘故．)因此，'普遍王权”的崩溃不仅导使政治秩序瓦解，同时也使文化秩序损坏了。这不是说，在这种文化解体的情况下，中国人就不再持有任何传统的观念或价值，而是说经由传统的整合秩序所形成的价值丛聚〔cluster of values)与观念丛聚( cluster of ideas)(一组价值或观念彼此相互连结曰丛聚)遭受腐蚀，或从原来接榫处脱臼了。易言之，传统文化与道德之架构解体了。那些仍要维护传统观念与价值的人被迫只得寻求新的理由。因为在中国传统思想内容之内，已经没有任何东西可安稳地被视为当然，所以其中每一方面均可能遭受怀疑与攻击。从分析的观点来说，传统政治与文化架构的解体，为五四反传统主义者提供了一个全盘否定传统论之结构的可能(structural possibility)。于是，在结构上便可采用从传统中演变而成的一个思想模式( mode of thinking)做武器，来对中国过去进行全面而彻底的攻击．从这个意义上看，全盘否定传统主义是辩证地与中国传统中的特点关连着的。但是，我在这里却不欲引发一个纯粹有机体的影像用来形容传统的中国，使它看来好像是以不能分隔的成分造成的一个整体。在《中国意识的危机》一书中，我曾指出，传统中国中一些分歧的思想并末融会在通行的正统学说之内，诸如柳宗元的素朴的社会演化观与《抱扑子》中所收录的鲍敬言对于“天命”观念的批评(他认为那只是虚构的神话)．但，正因这些异端思想不能汇入儒家思想的主流，无论它们如何具有原创性．却都很难在传统的中国得到发展。当我们对“传统中国社会具有高度的整合性”这个命辞做了必要的保留与加减以后，我认为，无论从理论的



建构或材料的证明上说，这个命辞都是站得住的。既然我们已经明了传统中国社会的确具有高度的整合性，我们便可探讨它对中国传统与近代历史之深远的影响.

正在中国传统的思想内容解体之时，五四反传统主义者却运用了一项来自传统的，认为思想为根本的整体观思想模式(holistic—intellectuallstic mode of thinking)来解决迫切的社会、政治与文化问题。这种思想模式并非受西方影响所致，它是在辛亥革命以后政治与社会的压力下，从中国传统中认为思想为根本的一元论思想模式(monistic—intellectualistic mode of thinking)演变而来。这里所谓的一元论思想模式是中国文化的一个特殊倾向，是视为当然的，是横越中国许多派思想藩篱的共同特点。这种视思想为根本的整体观思想模式，认为中国传统每一方面均是有机地经由根本思想所决定并联系在一起。在反传统主义者接受了许多西方思想与价值以后，当中国传统文化因其架构之崩溃而失去可信性时，其中陈腐而邪恶的成分，从这种思想模式的观点看去，并不是彼此隔离的个案，而是整个(产生根本思想的)中国心灵患有病毒的表征。这种病毒侵蚀了每件中国事物。因此，如要打倒传统，就非把它全盘而彻底地打倒不可。这个极为“意缔牢结”式的全盘否定传统运动，之所以如此僵化而热烈，主要是因为它自身有其形式的一致性与“合理”性，而这种形式的一致性与“合理”性是因为它的论式与其他想法“绝缘”的关系。

换句话说，五四人物根据他们所强调的根本思想决定一切的整体观思想模式去看许多传统成分的罪恶，他们发现这些罪恶与腐朽实与传统中的基本思想有一必然之有机关系. 他们认为这些罪恶不是单独的、互不相干的个案，而是由于基本思想有了病毒之故。当然，中国传统并非无一是处，不过，如前所述，传统中仁爱之说等等，在五四反传统者的眼里，只是世界文化的公分母，不是中国特有的东西。中国特有的东西均因产生它们的母体患有病毒而患有病毒. 所以，如要革新，就非彻底而全盘的反旧不可.

五四知识分子思想之内并没有资源可以用来对这种“意缔牢结”做批评性的检讨；这种单简论式的立场完全受了视为当然、预设的、思想模式( assumed mode of thinking)所左右.人不能否定他视为当然的预设(assumptions)——只要这种预设一直被视为当然。

在这篇短文中我不能充分地说明我对陈独秀，胡适，鲁迅反传统思想的分析；不过，我可以说陈氏代表整体性反传统主义(全盘否定传统论)的直接反映，而胡氏改革主义在思想上之所以失败，是因它受到他的整体性反传统主义自上而下控制的缘故。在另一方面鲁迅在近代中国思想上的地位可从他运用自己的精神力量去超越他的全盘否定传统主义来观察——在明显的、辩难的意识层次上，他对传统的攻击超过了口号的呐喊，达到了对传统中国文化黑暗面与中国人性格症结的犀利而深入的了解，而在隐示的，末明言的意识层次上，他能认知一些尚存的传统道德价值的实质意义。因为在他创造的笔触之下他能使形式主义式的反传统运动，变成了对传统罪恶的具体描述，凡读过他底作品的中国读者，很少能不对



自己的文化与自己的性格反省的。就达成反传统的目的(暴露与清除传统的邪恶与／或[and ／or]无用的思想与行为)而言，他的成就远超过其他反传统主义者．虽然鲁迅在显示的意识层次上以中国传统为一有机体而对之做无情的全盘攻击；但他对具体事实的确切感(concrete sense of reality)与他内在的精神力量(一种抗拒把心灵不同层次中复杂不协调的思想化约[ruduce]为单简的“统一”思想的力量)，导使他用艺术的形式(小说的体裁)来说明一些传统的道德原则与价值。这些道德原则与价值虽然已离开了他们在过去架构中的碇泊之处，它们却仍是他内在的、纯正的理智与道德的肯定的一部分。我曾尝试阐明其中的一端：“念旧”——这一道德原则为鲁迅及许多现代的中国人所普遍接受。儒家世界观(world view)的要点之一是：“真实”(reality)的“超越性”(transcendence)与“内涵性”(immanence)具有有机式(organismic)的关连，在现世的人生“内涵”看“超越”的意义，身后之事反而是不被重视的。建基于道德自主之上，非功利的人际关系之真正情感一旦产生(无论是经由已有的社群关系或因偶然的机遇)，便构成了人生过程中一个基本的创造的泉源，由此，人可以接触到宇宙之中“内涵”的与“超越”的“真实”。从这个观点来考察，中国人所注重，象征人际关系之真正情感的“念旧”，不仅是一个道德原则，亦具宗教的涵义。

在五四时代，虽然鲁迅持有非凡的理知与精神力量，他最终却未能在他显示的、辩难层次上超脱“传统”与“现代”形式主义的二分法，同时也没能更进一步探讨在他底隐示的、未明言的意识层次中，他所“发现”至今尚存的传统文化中一些成分的理知与道德价值的意义，虽然，这种“发现”就是对上述“二分法”的具体而实际的超脱。在强烈的全盘否定传统主义弥漫的气氛之下，他对一些中国旧有思想与价值尚具生命力的认识，似已到了他的艺术视野的极限。鲁迅不仅未能更深一层地探寻如何超越整体性反传统思想，并进而为中国传统之创造的转化(creative transformation)奋斗；相反的，他的灵魂反而被他的“发现”所扯裂，这个“发现”在他的灵魂深处引起了复杂而强烈的冲突，因它与他所献身的全盘否定传统主义是无法相容的。这种鲁迅思想中的冲突，由他自己独特的方式，反映着二十世纪中国意识的危机.

【原文链接】　【回到目录】



主编：方可成

编辑：胡馨以，王陶陶，童亚琦

设计：潘雯怡，池春荣

校订：季文仪

出品人：杜婷

若希望订阅此电子周刊 doc 版请发空邮件至 cochinaweeklydoc+subscribe@googlegroups.com；若订阅 pdf 版请发送至 cochinaweeklypdf+subscribe@googlegroups.com；mobi 版至 cochinaweeklymobi+subscribe@googlegroups.com；epub 版至 cochinaweeklyepub+subscribe@googlegroups.com。

此电子周刊由「我在中国」（Co-China）论坛志愿者团队制作，「我在中国」（Co-China）论坛是在香港注册的非牟利团体。除了一五一十周刊之外，Co-China 每月还在香港举办论坛，并透过网络进行视频、音频和文字直播。2012 年开始 Co-China 在香港举办面向青年的夏令营，第一届主题为「知识青年，公共参与」，2013 年夏令营的主题是 “始于本土：本土、国家、世界冲撞与协商」。

Co-China 论坛网址：https://cochina.co

Co-China 论坛新浪微博：CoChina 論壇（http://weibo.com/1510weekly）

Co-China 论坛 facebook：“我在中國」（Co-China）論壇（https://www.facebook.com/CoChinaOnline）



